ALESSANDRO PIZZORNO
LUCIANO GALLINO
NORBERTO BOBBIO
REGIS DEBRAY
ANTONIO GRAMSCI

GRAMSCI Y LAS CIENCIAS SOCIALES

2a. Edición ampliada

Cuadernos de Pasado y Presente

PyP

19

LUCIANO GALLINO

GRAMSCI Y LAS CIENCIAS SOCIALES

ALESSANDRO PIZZORNO

SOBRE EL METODO DE GRAMSCI

NORBERTO BOBBIO

GRAMSCI Y LA CONCEPCION DE LA SOCIEDAD CIVIL

ANTONIO GRAMSCI

NOTAS CRITICAS SOBRE UNA TENTATIVA DE
"ENSAYO POPULAR DE SOCIOLOGIA"

REGIS DEBRAY

NOTAS SOBRE GRAMSCI

Cuadernos de Pasado y Presente

1/ **Karl Marx**, Introducción general a la crítica de la economía política
2/ **Claude Lévi-Strauss**, Elogio de la antropología
3/ **Paul A. Baran**, Excedente económico e irracionalidad capitalista
4/ **Louis Althusser**, La filosofía como arma de la revolución.
5/ **Ernesto Che Guevara**, Escritos económicos
6/ **Varios Autores**, Francia 1968: ¿Una revolución fallida?
7/ **Varios Autores**, Teoría marxista del partido político
8/ **Badiou-Althusser**, Materialismo histórico y materialismo dialéctico
9/ **Gorz-Macciò**, Sartre y Marx
10/ **Varios Autores**, Teoría marxista del imperialismo
11/ **Cesare Luporini**, Dialéctica marxista e historicismo
12/ **Varios Autores**, Teoría marxista del partido político II
13/ **Rosa Luxemburg**, Huelga de masas, partido y sindicatos
14/ **Varios Autores**, La revolución palestina y el conflicto árabe-israelí
15/ **Varios Autores**, El marxismo de Trotski
16/ **Varios Autores**, El joven Lukács
17/18 **Evgeni Preobrazhenski**, La nueva económica
19/ **Varios Autores**, Gramsci y las ciencias sociales
20/ **Hobsbawm-Marx**, Formaciones económicas precapitalistas
21/ **Nicolai I. Bujarin**, El imperialismo y la economía mundial
22/ **Kuron-Modzelewski**, Revolución política o poder burocrático. I. Polonia.
23/ **Varios Autores**, La revolución cultural china
24/ **Varios Autores**, Imperialismo y comercio internacional
25/ **Vladimir I. Lenin**, Contra la burocracia
26/ **Varios Autores**, China: revolución en la Universidad
27/ **León Trotski**, El nuevo curso / Problemas de la vida cotidiana
28/ Los bolcheviques y la Revolución de Octubre
29/ **Nicolai I. Bujarin**, Teoría económica del período de transición
30/ **Marx-Engels**, Materiales para la historia de América Latina

Luciano Gallino
Alessandro Pizzorno
Norberto Bobbio
Antonio Gramsci
Regis Debray

Gramsci y las ciencias sociales

Cuadernos de Pasado y Presente / 19
Córdoba

Tapa: Miguel De Lorenzi
Primera edición: octubre 1970
Segunda edición ampliada: Agosto 1972

Casilla de Correo 80, Córdoba

Este volumen retoma un tema que, aunque de manera lateral, había comenzado a plantearse en un Cuaderno anterior.* Allí la discusión utilizaba a Gramsci como estímulo (o pretexto) para la confrontación entre dos versiones del pensamiento marxista contemporáneo: por un lado, la propuesta por Louis Althusser y sus discípulos, identificable —pese a cualquier querella acerca de los rótulos— como estructuralistas; por el otro, la formulada por la escuela italiana, predominante entre los cuadros intelectuales del comunismo peninsular, que acentúa los aspectos historicistas de la tradición marxista, en lo que podría considerarse la línea gramsciana.

Las críticas de Althusser a un historicismo absoluto que aparecería en el trasfondo del pensamiento gramsciano y que desbordaría a la herencia de Marx, disminuyendo, además, las posibilidades científicas de la obra del político italiano al disolver la teoría en la praxis, marcan el punto más alto de un período de reexamen crítico del pensamiento de Gramsci, tras el gran impulso de entusiasmo que sus escritos tuvieron en el movimiento socialista desde mediados de la década del 50, cuando los análisis de Gramsci aparecían como una de las pocas vertientes que la dureza del stalinismo no había secado en treinta años de monotonía dogmática. Y ese aspecto del reexamen convocado por los althusserianos, reaparece en este volumen, tácita o expresamente.

Los trabajos de Pizzorno y de Gallino se emparentan en-

* Véase BADIOU-ALTHUSSER, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 8, Córdoba, 1969.

tre sí al abordar una temática estrictamente relacionada con el título del volumen.

Hay en ambos importantes referencias al tema del historicismo gramsciano pero ellas sirven, sobre todo, para trazar las vinculaciones entre la obra de éste y algunos temas centrales de las ciencias sociales en el siglo actual. Pizzorno y Gallino, a través de análisis que pueden resultar complementarios, destacan el carácter anticipador que adquieren en muchos momentos las notas escritas en la cárcel por Gramsci, especialmente en lo que hace al papel privilegiado del consenso en el equilibrio de los sistemas sociales y a otros desarrollos de las teorías sociales y políticas contemporáneas.

Completamos el volumen incluyendo el conjunto de las observaciones que hace Gramsci al manual de Bujarin sobre el materialismo, y que versan fundamentalmente sobre la relación del marxismo con la ciencia, y los apuntes sobre Gramsci escritos por Régis Debray en la cárcel de Camiri (Bolivia).

Advertencia a la segunda edición

La comunicación de Norberto Bobbio al Convegno Gramsciano de Cagliari (Cerdeña), realizado en marzo de 1967, forma con los trabajos de Gallino y Pizzorno un conjunto unitario y homogéneo de textos introductorios a la concepción gramsciana de la sociedad.

La necesidad de preparar una segunda edición del presente cuaderno nos permite incluirlo y completar así un material que sin la colaboración de Bobbio aparecía un tanto trunco. Esta nueva edición permitirá a los lectores encarar una lectura más profunda de los textos gramscianos, de los que esperamos publicar dentro de poco tiempo tres volúmenes conteniendo sus escritos políticos.

Agosto de 1972

PASADO Y PRESENTE

Luciano Gallino

Gramsci y las ciencias sociales

I

En la relación de Gramsci con las ciencias sociales —economía, sociología y ciencia política— conviene distinguir dos aspectos. En primer lugar, nos parece necesario examinar los juicios formulados explícitamente por Gramsci con respecto a dichas ciencias, y, con referencia a ellas, los autores y textos que tenía presente al formularlos. Luego, trataremos de ir más allá del sentido inmediato de las palabras de Gramsci para ver si en su obra emergen de modo coherente los elementos de una teoría de la sociedad que se contraponga a las ciencias "burguesas" de su tiempo, no como negación de toda ciencia social, sino en nombre de una noción distinta de ciencia.[1] El fin que nos proponemos es mostrar cómo la condena de Grasmci afecta a las ciencias sociales en general, y en particular a la sociología, en cuanto son fragmentos distorsionados de una ciencia global de los fenómenos sociales, pero no niega la posibilidad o legitimidad de una ciencia de tales fenómenos. Del mismo modo, mostraremos cómo el mismo Gramsci elabora conceptos y generalizaciones que no sólo anticipan, a veces con sorprendente claridad, algunos resultados de la sociología contemporánea, sino que merecen un estudio profundo por los estímulos que pueden, aún hoy, ofrecer al desarrollo de tal disciplina.

El planteo y los fines de estas notas rozan evidentemente el centro de la debatida cuestión de la historiza-

ción de Gramsci y de Gramsci como historicista. Desde muchas partes se afirma que en la fase actual de los estudios gramscianos la exigencia principal es la de historizar totalmente a Gramsci, explicarlo por sí mismo y por su tiempo. Se afirma además que Gramsci es sobre todo un historicista, cualquiera sea el ámbito de significación de este término. Un examen profundo de esta doble cuestión escapa a los fines del presente trabajo. Pero en la medida en que éste se funda en la idea de que tanto la historización integral de Gramsci, como su reducción a posiciones integralmente historicistas —dos costados del mismo intento—, equivalen a esterilizar su posible contribución al pensamiento contemporáneo, le dedicaremos un mínimo de espacio y retomaremos la discusión sobre ciertos aspectos particulares del problema en el apartado IV de nuestro artículo.

La razón de este disentimiento respecto de la orientación predominante en los estudios gramscianos[2] es la de que, al menos en lo que se refiere a la relación de Gramsci con las ciencias sociales, la historización de su obra es esencial en el momento de reconstruir correctamente el *significado* de conceptos y afirmaciones en ella relevables, pero tiene una importancia limitada para establecer la *validez* actual de tales conceptos. Sin una interpretación historizante se corre el riesgo de leer en Gramsci —como en cualquier otro autor— cosas que jamás pensó; pero si la interpretación es llevada al punto de concluir que tales conceptos y afirmaciones son el producto peculiar de una constelación irrepetible de eventos humanos, sociales y políticos de su tiempo, no se podría comprender por qué motivos que no fueran estrictamente históricos o filológicos se debería hoy continuar el estudio de Gramsci. En otras palabras, la historización de su pensamiento es indispensable para explicar de qué manera alcanza determinadas formulaciones, pero el examen de la utilidad que puedan presentar dichas formulaciones para el pensamiento contemporáneo es una operación completamente distinta, que no admite mezcla alguna con la primera, ajena al significado de las formulaciones; no porque una

interpretación incorrecta influya por sí misma sobre la validez de la verificación, sino para evitar falsas atribuciones.

Frente a la reducción de Gramsci a historicista integral se pueden asumir dos posiciones. Si se quiere afirmar que para Gramsci la única forma de conocimiento y de explicación es la histórica, se le atribuye la misma acción reductiva que acabamos de imputar a sus historiadores: no *historia magistra* sino estudio de la mera contingencia, no búsqueda de las *Naturgesetze* ocultas bajo la formación social burguesa sino reducción de ésta, especialmente en la forma italiana, a accidente histórico. Por consiguiente, el pensamiento gramsciano es condenado a no tener ninguna significación en la actualidad. Si, por el contrario, se quiere afirmar que Gramsci pone extrema atención en la historia del problema del cual se ocupa, en la reconstrucción de las condiciones en las que un reagrupamiento social ha surgido o actuado en ciertas direcciones, esto no es contradictorio con las formulaciones generalizadoras observables en su obra, ni con su utilización contemporánea en un contexto distinto. Pero entonces todo estudioso serio puede ser caracterizado como "historicista".

Historización e historicismo en Gramsci son, por el contrario, dos aspectos de una única operación reductiva, cuyo resultado es, paradojalmente, y dadas sus raíces idealistas, una forma de materialismo o de empirismo. Si todo lo que haya dicho o hecho un sujeto histórico es remisible totalmente a la situación en la que actuaba, el sujeto desaparece como ente autónomo; su actividad aparece como determinada completamente por la situación, y el estudio del sujeto pierde interés. Louis Althusser ha demostrado que el propio Gramsci se hace a veces culpable de tal achatamiento de niveles. Al identificar teoría y política, la teoría de la historia cae inexorablemente en la historia de hecho: el concepto es confundido con el objeto real.[9] Pero Althusser parece haberse abstenido en este caso de su intento de leer a Gramsci más allá de las palabras, porque si se sigue este camino es difícil sustraerse a la conclusión de que el es-

fuerza de conceptualización de Gramsci es, si no autónomo respecto a la historia, por lo menos más constante que las situaciones de las que emergió. Sobre esta conclusión se basan las notas siguientes.

II

Para Gramsci el estudio de la sociedad se articula en tres partes fundamentales, la filosofía, la política y la economía. Las tres son "elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo", el marxismo, y son susceptibles de ser convertidas unas en otras. Vale decir que cada una es traducible, en cuanto principio teórico, al lenguaje específico de un elemento distinto. El fenómeno central para la economía es el valor, "o sea la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción"; para la política es "la relación entre el Estado y la sociedad civil, es decir, intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, al ambiente social en general"; para la filosofía es la praxis, definida como "relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica".[4] Esta concepción ternaria no es constante en Gramsci; a veces incluye como cuarto "elemento constitutivo" a la historia, y la filosofía de la praxis aparece más explícitamente como la ciencia supraordenada de la que participan, como fases especializadas pero inseparables de ella, los otros tres momentos.[5] Sin embargo, si se mantiene firme el propósito de ir más allá de las palabras, no parece que la historia pueda ser incluida entre los momentos constitutivos con el mismo rango que los demás. La historia como acontecimiento, la historia real, es para Gramsci el sujeto primero de las ciencias sociales; la sociedad nunca es estudiada como sujeto genérico, sino como producto formado históricamente. La historia como teoría o historiografía coincide con la filosofía de la praxis, residuando solamente de ella la filología como técnica de mera aproximación a los hechos y como

un nivel inferior respecto a los elementos o momentos constitutivos ya señalados.

El estudio de la sociedad y la intervención activa en ella constituyen por lo tanto una unidad inescindible. La clasificación es exhaustiva; no hay en ella lugar alguno para otro tipo de reflexión que no sea el momento económico o el político de la filosofía de la praxis, que atraviesan contínuamente a ésta y que son organizados por ella a los fines de la explicación o de la acción histórica. Partiendo de tal concepción rigurosamente unitaria, Gramsci es llevado a considerar a las ciencias sociales "burguesas" como el producto de una desintegración de la filosofía de la praxis. Gramsci condena la idea de que ésta última sea una especie de síntesis "del grado más elevado alcanzado hacia 1848 por la ciencia de las naciones más progresistas de Europa: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la actividad y ciencia política francesa".[6] Pero su polémica está dirigida sobre todo contra la descomposición posterior o la creencia en la superación del marxismo mediante las ciencias positivas. La idea de una reducción, de la decadencia de una originaria matriz orgánica (adjetivo obligatorio hablando de Gramsci), de corrupción esterilizadora, acompaña casi todas las definiciones de la sociología, de la ciencia política y de la economía política, en sus ropajes burgueses, que se encuentran en los *Cuadernos* y desde los escritos juveniles. La sociología no es sino la filosofía de los no filósofos, fundada sobre el evolucionismo vulgar.[7] Su éxito se vincula a la decadencia del concepto de ciencia política, producida en el siglo XIX con el advenimiento, por un lado, de las doctrinas positivistas, y, por el otro, con la reducción de la "política" a sinónimo de política parlamentaria. En cuanto a la economía política, Gramsci critica la reificación del *homo oeconomicus*, el postulado hedonista, el sensismo del siglo XVIII, contraponiéndole la superior fecundidad de la economía crítica.[8]

Sin embargo, las tres disciplinas no reciben el mismo tratamiento. Aunque empobrecidas, fundadas sobre reificaciones inadmisibles de situaciones contingentes o de puras apariencias, economía política y ciencia política con-

servan un vínculo preciso con los elementos constitutivos del marxismo. Dentro del marxismo, economía crítica y ciencia de la política están orientadas a aprehender movimientos reales de la sociedad que no obstante fundan el objeto, fuera del marxismo, de las correspondientes ciencias positivas, aún cuando tomen de ese objeto solamente un aspecto distorsionado. Esto no ocurre con la sociología. Esta disciplina no es para Gramsci otra cosa que un grosero intento de suplantar la filosofía de la praxis, reduciendo una concepción del mundo a una formulación mecánica con la que se pretende liquidar la complejidad de la historia, como teoría y como desarrollo real.[9] La particular severidad con que considera a la sociología se aclara cuando se recuerda que Gramsci ve en la sociología un competidor mediocre, pero peligroso por sus capacidades de engaño de la filosofía de la praxis.

La sociología de los positivistas italianos de fines del siglo pasado y comienzos del presente representa, por cierto, un competidor particularmente grosero. Ellos son los mismos a los que Antonio Labriola les reprochaba ya en 1902 su materialismo anterior a Feuerbach, su psicologismo individualista, su anti-historicismo, y les decía que "estaban en general por debajo de Comte".[10] Pero la actitud de Gramsci frente a la sociología no está motivada solamente por la desproporción entre sus pretensiones y sus reales capacidades. Como Lenin lo demostrara treinta años antes en su escrito "¿Quiénes son los 'Amigos del pueblo'?" (1894), también el marxismo podía ser concebido como una sociología; más aún: como la única forma de sociología científica. Esta posibilidad jamás es considerada por Gramsci. Decir "ciencia" de la sociedad, admitir la posibilidad de una sociología científica de algún modo distinta de una filosofía de la praxis —que es ante todo examen e invención de las formas de intervención en la historia—, es un límite que el historicismo y el voluntarismo gramsciano no pueden alcanzar de modo explícito. En la sociología positivista Gramsci fustiga no simplemente una dirección estéril o dañosa de los estudios, sino la idea misma de que en la

sociedad operen de manera sistemática fuerzas capaces de afirmarse, como decía Marx, "a espaldas" de la voluntad humana.

En lo que respecta a la sociología, critica en especial la orientación positivista, que se exterioriza en la búsqueda de condiciones o leyes del desarrollo social, porque parece contradecir un aspecto esencial de la interpretación gramsciana de los fenómenos sociales y políticos: la presencia de una voluntad libremente innovadora que da significado, y orienta, hacia nuevas direcciones, a las fuerzas objetivas existentes.[11] El elemento central de esta crítica es una concepción singularmente mecanicista de la noción de ley. Toda ley propuesta por la sociología es interpretada por Gramsci como un hecho que *vincula* materialmente la acción. De la iniciativa de los hombres, en cambio, no se puede prescindir. Y si la historia es el producto de tal iniciativa, por la que los hombres quedan luego determinados, la idea de una ciencia que estudia las leyes que regulan tal desarrollo es enteramente falsa. En ciertas circunstancias se puede hablar de leyes estadísticas —por las que Gramsci entiende superficialmente "las leyes de los grandes números"— pero éstas valen sólo "en tanto las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas".[12] Cuando éstas se transforman en sujeto histórico bajo el impulso de un grupo dirigente, desaparece la mecanicidad y casualidad de los hábitos precedentes, y con ello también la posibilidad de aplicar el concepto restringido de "ley estadística". Como resultado, la sociología abunda en pseudo-leyes, generalizaciones arbitrarias y caprichosas que son aceptadas como causa sin tener ninguna "importancia causativa", tautologías privadas de significado cognitivo.[13]

Como veremos más adelante, las críticas de Gramsci al concepto de ley en sociología se justifican en alguna medida por el hecho de que la mayor parte de los autores que él considera eran organicistas y positivistas individualistas, para quienes toda ley es concebida precisamente como una fuerza constrictiva. Pero la ley como constricción, como tendencia estadística, o como tauto-

[illegible] no son los únicos significados que Gramsci extraía del término de "ley". En distintos lugares, y con una claridad particular cuando habla de fenómenos económicos, muestra poseer también un concepto moderno de ley al considerarla como una expresión aproximativa de una constancia que se manifiesta en la acción de determinados sujetos, prescindiendo del hecho de que tal acción sea más o menos intencionada.[14] El hecho de que al juzgar a la sociología no recurra jamás a tal concepto no es debido sólo al escaso uso que de él hacían los sociólogos, ya que lo mismo podría decirse de los economistas de su tiempo. Es una nueva prueba de la incompatibilidad que Gramsci advertía entre sociología y filosofía de la praxis, y de la inclinación a atribuir sin excepciones a la primera los aspectos más mecánicos del pensamiento científico contemporáneo. La gran imaginación sociológica que Gramsci manifiesta en el análisis de los fenómenos de importancia política —y que examinaremos en la última sección de estas notas—, opera por lo tanto en un nivel bastante más profundo que el de sus afirmaciones explícitas y aparece con frecuencia como contradictoria con estas afirmaciones allí donde descuida su función polémica.

Además, Gramsci anota con mucha claridad dos aspectos dañosos que, tanto hoy como ayer, caracterizan a la sociología. El primero es la búsqueda de leyes realizada no con fines explicativos, o solamente enmascarada con tales fines, sino en realidad motivada por una exigencia pueril "de resolver perentoriamente el problema práctico del carácter previsible de los acontecimientos históricos".[15] En la actualidad, esta exigencia es analizada en los estudios sobre la ideología como uno de los modos de los que se sirve una clase y una concepción del mundo en declinación para reafirmar su propia posición hegemónica; es indudable que ella ha contribuído a la génesis de más de una teoría sociológica.[16] El segundo aspecto es la recurrencia a la sociología como sucedáneo de la filosofía, la filosofía de los no filósofos. Confirmando la contemporaneidad del pensamiento gramsciano esta ten-

dencia es todavía evidente en la actual sociología italiana, con su constante rechazo a introducirse en investigaciones sociales realmente científicas en favor de discusiones parafilosóficas realizadas sin los instrumentos necesarios.

En relación a la economía, Gramsci es bastante menos rígido, no llegando jamás a negar la posibilidad misma de su fundamentación rigurosa. Es cierto que no son raros en los *Cuadernos* los dardos lanzados contra éste o aquél economista. Acerca de los *Principi di economia pura*, de Maffeo Pantaleoni, Gramsci dice que la primera parte "podría mejor servir como introducción a un refinado manual de arte culinaria o también a un más refinado manual sobre las posiciones de los amantes";[17] y en muchos lugares parece coincidir con Croce en el fastidio por los bizantinismos y el "pomposo manto científico" de gran parte de la economía "pura".[18] Pero más allá de estas observaciones polémicas, Gramsci está empeñado seriamente en la tentativa de esclarecer las relaciones entre la economía política o "pura" y la economía crítica. Demuestra que la primera da cuenta a su modo de aspectos importantes de la vida económica, aunque no renuncia en absoluto a afirmar la superioridad de principio de la segunda como instrumento explicativo global. De la economía política Gramsci llega hasta a elogiar los "atentos estudios" tendientes a perfeccionar los fundamentos lógicos de la disciplina, y contrapone a su rigor formal el ritualismo dogmático en el que ha caído gran parte de la economía crítica, convertida en monopolio de "cerebros estrechos y mezquinos".[19]

Pero no es sólo el ejemplo dado por la economía política en términos de seriedad científica lo que interesa a Gramsci. En la relación entre el plano que forma el objeto de la economía política y aquél que forma el objeto de la economía crítica, Gramsci extrae un aspecto central del paso continuo de la actividad humana a estructuras sociales, y de éstas a aquéllas. El objeto de la economía política son las regularidades de conducta que emergen en una sociedad en la cual la diferenciación social y el desarrollo de las fuerzas productivas determinan relacio-

nes relativamente permanentes, reforzadas por una adecuada superestructura jurídica y política. En todo contexto histórico dado el automatismo de las conductas que de él resulta puede ser aislado en abstracto, y convertido en fundamento de *una* ciencia económica, distinta de la que sería apropiada en un contexto diferente. El objeto de estudio de la economía crítica es en cambio el de las condiciones generales de la actividad económica, el modo en que se forman las fuerzas que con su permanencia vinculan en esquemas recurrentes y necesarios el conjunto de las conductas, por encima de los "arbitrios individuales" o de las intervenciones artificiales del Estado. El error de los economistas puros consiste en interpretar tales esquemas de conducta, desarrollados históricamente, como hechos naturales y eternos. Pero también la economía crítica se equivoca si cree que se puede derivar directamente una nueva "ciencia" económica de un análisis tendiente a recolocar en su marco histórico los automatismos estudiados por la economía política o pura. Una nueva ciencia puede nacer sólo después que, modificada la estructura de las fuerzas sociales predominantes, hayan emergido nuevos esquemas de conducta relativamente estables y difundidos.[30]

Con este planteo Gramsci se anticipaba a la moderna concepción de la ciencia económica como estudio de los comportamientos institucionales, producidos en un determinado tipo de sociedad por la convergencia de estructuras jurídico-políticas, psicológicas y culturales congruentes entre sí. El ámbito de la economía crítica, que en la concepción de Gramsci colinda sólo en parte con la interpretación marxiana, corresponde a lo que muchos estudios tienden hoy a atribuir a la sociología económica.[31] De tal modo Gramsci adopta una posición distinta de la de los marxistas que niegan toda validez a la economía burguesa en cuanto está fundada sobre la apariencia de los movimientos de las mercancías antes que sobre la realidad de las relaciones de clase, y muestra al mismo tiempo que percibe con claridad, ya desde fines de los años veinte, la necesidad de individualizar mediante estudios específicos las nuevas

leyes económicas que se determinan en los sistemas socialistas.

La ciencia política es, entre todas las ciencias sociales, la que Gramsci considera con mayor respeto. Los problemas de los que tradicionalmente se ocupó, como los de la relación gobernantes-gobernados, las bases de la autoridad, los fundamentos del consenso, hacen de ella la ciencia más próxima al nucleo inspirador de la filosofía de la praxis. Rechazando formalmente la idea, de origen positivista, de que la ciencia política pueda identificarse directamente con esta última, Gramsci se interroga sobre el puesto que ocupa o debería ocupar la ciencia política en una concepción del mundo sistemática, es decir, en una filosofía de la praxis. La conclusión sobre la que parecen converger sus reflexiones es la de que la ciencia política consiste en "principios empíricos y prácticos" *deducidos* de una concepción del mundo, con los cuales se tiende a incidir sobre las relaciones sociales de las que depende toda reforma intelectual y moral. Se trata de un momento superestructural; actividad política es afirmación voluntaria de un criterio moral con respecto a la estructura frente a los condicionamientos que ella ejerce. El proceso es circular, dialéctico: los criterios morales adquieren relevancia política —devienen guías efectivas para la acción— cuando la evolución de la estructura ha producido fuerzas sociales en condiciones de hacerlos suyos, inspirando en ellos su propia iniciativa en antagonismo con el orden existente. Y ya que los criterios morales y los principios prácticos reflejan los momentos fundamentales del desarrollo histórico-social, la ciencia política debe ser concebida como un organismo en desarrollo, en condiciones de mantener una continua adherencia con la situación presente de las relaciones de fuerza.[22]

Esta interpretación, elaborada a partir de las afirmaciones explícitas de Gramsci, corre el riesgo sin embargo de ser superficial, cosificando en una categoría una fase del continuo movimiento dialéctico del pensamiento gramsciano. A despecho de la declaración contenida en el famoso pasaje del *Machiavelo* que niega la identidad de ciencia

política y filosofía de la praxis, el ininterrumpido pasaje de la historia real a la cultura concebida como conciencia del movimiento de la historia, y a la ideología como propuesta de un cambio histórico-cultural, equivale de hecho a realizar, como lo ha observado Luporini, una compleja identificación entre filosofía y política.[23] Además, la reflexión sobre la historia que busca en ésta la posibilidad y los principios de la acción política es una reflexión *determinada*, en sentido marxiano, o sea no disponible para cualquier interpretación intuitiva, sino vinculada a un método y a la verificación de las condiciones reales. Vale decir, es una reflexión de tipo científico. En los estudios de Gramsci, vistos en una perspectiva unitaria, ella parece extenderse mucho más allá de los "principios empíricos y prácticos" de intervención sobre la estructura, hasta incluir el estudio de los fenómenos de diferenciación y de integración social (en todo sentido: técnico, económico, geográfico, psicológico), de los modos en que se forma la voluntad colectiva, del funcionamiento del Estado. La ciencia política se presenta así, en la construcción gramsciana, como una ciencia unitaria de los fenómenos sociales, al punto de englobar todas las ciencias sociales tradicionales.[24]

Se comprende entonces cómo, a la luz de una concepción tan compleja y amplia, la ciencia política tal cual era cultivada efectivamente en el siglo XIX y en el primer trentenio del siglo XX manifiesta para Gramsci síntomas graves de involución. El desarrollo de la sociología positiva ha sustraído terreno indebidamente a la ciencia política; las cuestiones esenciales de aquélla no son sino las cuestiones durante largo tiempo estudiadas por ésta. A la inútil duplicación de esfuerzos y a las carencias propias del positivismo político se acompañó la contaminación del evolucionismo liberal. Estas influencias distrajeron la ciencia política del análisis de la diferenciación de la sociedad en grupos antagónicos para conducirla a ocuparse de procesos menores y contingentes, como las luchas entre las fracciones de un partido y los mecanismos parlamentarios. Para Gramsci la decadencia de la ciencia política, no es más que el reflejo de la fractura entre la "gran política",

que comprende "las cuestiones vinculadas a la fundación de nuevos Estados, a la lucha por la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales", y la "pequeña política", que es la "política cotidiana, política parlamentaria, de corredor, de intriga".[24] La falta de distinción entre los dos planos, tanto en la práctica como en la teoría, y la retención del segundo como objeto relevante para la ciencia política, están en las raíces del confusionismo de Mosca, de la insistencia de Michels en las clasificaciones extrínsecas, superpuestas mecánicamente a la realidad, del formalismo estéril de Pareto. Más aún que la ciencia económica, la ciencia política es, en gran parte, en el horizonte de Gramsci, un proyecto aún por realizar, habiendo en gran parte fracasado las tentativas de sus cultores más conocidos.

III

Las condiciones particulares en las que Gramsci produjo gran parte de su obra acrecientan la importancia, a los fines de una evaluación de su pensamiento sobre las ciencias sociales, de considerar los textos a los que pudo tener acceso. Es evidente que muchas de sus lagunas y juicios superficiales están directamente vinculados a la selección que las circunstancias realizaron en su contra entre la literatura ya circulante en su época. Este hecho, aunque importante, no explica sin embargo por completo la diferencia de los juicios formulados, por ejemplo, sobre la sociología y la economía. Esa diferencia, como se dijo, debe ser vinculada también a las distintas pretensiones que tienen para Gramsci ambas disciplinas: en la primera, la de competidora de la filosofía de la praxis, en la segunda, de complemento útil y quizás necesario de la economía crítica.

El panorama del pensamiento sociológico italiano que se ofrecía a Gramsci estaba dominado por la componente evolucionista difundida a partir del último cuarto del siglo XIX siguiendo los carriles de la obra de Spencer. Era la forma nacional de darwinismo social que tenía muchos ecos en

Francia, Alemania y los Estados Unidos, pero que, a diferencia de cuanto ocurría en esos países, representaba entre nosotros casi la única sociología, con efectos que todavía hoy pesan sobre el desarrollo de esa disciplina en Italia. Y ello no solamente por constituir una forma de positivismo, sino también por ser, al igual que el positivismo, sustancialmente más atrasado que lo que se estaba elaborando en el resto de Europa, en el campo sociológico, de Saint Simon a Comte y a Spencer. Un aspecto de este atraso había sido advertido por Antonio Labriola en un texto que ya hemos recordado, y en la que acusaba de a-historicismo a los positivistas nacionales en cuanto "parten siempre del individuo y vuelven a caer siempre en el individuo, no aferrando así la morfología histórica". De tal manera, se enfrentan a la conciencia historicista de Saint Simon, Littré y Comte, quien "era tan historicista como para negar la posibilidad de una psicología individual".[20] Un segundo aspecto debe verse en la total ausencia del sentido de las estructuras sociales, que distinguía en cambio de manera particular la obra del más conspicuo representante del positivismo evolucionista: Spencer, estudioso todavía inigualado, como recordaba hace pocos años Wright Mills, en el análisis de ciertos aspectos estructurales de las sociedades modernas, aunque su teoría central acerca de la sucesión de las distintas formas de sociedad esté ya totalmente sepultada.

La polémica de Gramsci no se orienta por tanto de modo genérico contra el positivismo sociológico, sino contra el particular ropaje deformado y atrasado que había asumido en Italia, y que era el único familiar a Gramsci. Es obvio que al profundo sentido de la historicidad y de la estructuración de toda condición social poseído por Gramsci debía repugnarle las groseras tentativas de los Niceforo y de los Sergi, de los Carli y de los Sighele para explicar este o aquel acontecimiento remitiéndolo a factores biológicos innatos en el individuo, o a analogías biológicas aplicadas al "organismo social". De esta actitud de fondo, madurada en él desde los primeros contactos con la universidad y con el descubrimiento de Croce a la decidida condena con referencia a cuestiones específicas, el paso es breve.

Los autores citados son descalificados, por ejemplo, como teorizadores de la incapacidad orgánica, de la barbarie, de la inferioridad biológica de las poblaciones meridionales, proveedores de explicaciones pseudo-científicas que concluían por consolidar viejos prejuicios de generaciones pasadas.[27] Los positivistas de la escuela lombrosiana, en especial, aparecían ante Gramsci como obsesionados hasta lo absurdo por el problema de la criminalidad, como para hacer de ella un elemento central de la política y del análisis sociológico. De *Morale privata e morale politica*, de Scipio Sighele, dirá: "La política no es más que una determinada 'fenomenología' de la delincuencia, es la 'delincuencia sectaria': esta me parece ser la esencia del libro".[28]

Critica luego a los demonios mayores, los reductores del materialismo histórico a naturalismo vulgar o a economismo materialista, ubicados entre la sociología y la economía: Roberto Ardigó y sobre todo Achille Loria, definido desde los escritos juveniles como "el sociólogo de la escalera de oro". La referencia en este caso es un inefable artículo publicado por el autor de *L'analisi della proprietà capitalistica* en la *Gazzetta del Popolo* en 1917, en el cual los trabajadores, llamados "queridos hermanos del trabajo", son invitados a "colocar las primeras gradas de la escalera de oro, sobre la que se asienta la fraternidad de las Naciones": después de esto "nosotros los ayudaremos a colocar las gradas superiores de la escalera a alcanzar el vértice luminoso de la equidad universal, a erigir, en fin, sobre las ruinas de las enemistades seculares, una humanidad bendecida por el triple númen de la paz, la justicia y el amor".[29] Con toda razón el mismo Loria será objeto, quince años más tarde, de algunas de las notas más cáusticas de los *Cuadernos*. Loria es visto como el prototipo de un estrato de intelectuales positivistas que en un momento histórico determinado creyeron poder retomar bajo una nueva luz el análisis de la cuestión obrera, "más o menos convencidos de profundizar, rever y superar la filosofía de la praxis". Era éste un fenómeno teratológico, índice no por cierto excepcional de

un deterioro cultural que se presentaba precisamente en el campo sociológico en sus más graves manifestaciones.[20]

Además de Loria, el único autor contemporáneo con el que Gramsci parecía tener alguna familiaridad en el campo económico era Einaudi, definido como "escritor de economía clásica". La lectura gramsciana de Einaudi es típica de un intelectual marxista, dispuesto a extraer hasta la más mínima consecuencia, en el plano del análisis, de la debilidad principal de la doctrina económica liberal, o sea su incapacidad de comprender que los factores que determinan los fenómenos de producción y de cambio son factores históricos, sujetos a transformaciones. De ahí deriva la imposibilidad de aplicación, más allá de determinados límites restringidos, de la fórmula del *caeteris paribus*, ya que los "partiendo de", los "supuesto que" están siempre en retraso con respecto a la realidad. Pero esta posición explica también la sordera de Gramsci frente a la instancia liberal, representada con dignidad por el mismo Einaudi, de una verificación continua del modo en que los recursos productivos son empleados, a nivel de empresa y a nivel nacional, del respeto por las necesidades expresadas libremente, instancia cuya validez no disminuye por su falta de realización en el régimen capitalista avanzado. Esta visión parcial lleva a Gramsci a leer a Einaudi de manera estereotipada, predisponiéndolo a juicios excepcionalmente ásperos: los artículos de este último sobre la crisis de 1929 "son con frecuencia argucias de reblandecido", la situación ha cambiado de modo tal que ciertos razonamientos suyos "aparecen como infantiles".[21] El Einaudi de los *Principi di scienza delle finanze*, apreciado hasta por los economistas marxistas por el modo en que trata una cuestión metapolítica como la minimización de los medios aplicados para obtener un fin, parece haber sido desconocido por Gramsci.

Otros economistas contemporáneos a los que se dedican algunas páginas dispersas en los *Cuadernos* son Pantaleoni, Lionel Robbins, Antonio Graziadei. Del primero, Gramsci critica el hecho de haber erigido el principio hedonístico en factor general, abstraído de la actividad económica.

Robbins, que Gramsci parece haber conocido sólo indirectamente, a través de una recensión de su conocido *Essay on the nature and significance of economic science*, lo lleva en cambio a señalar los esfuerzos de reelaboración metodológica llevada a cabo por la economía política. Graziadei, tratado con desprecio, es visto más como un político menor y oportunista que como un economista digno de atención por lo que dice en el terreno científico.[19]

En el campo de la ciencia política "positiva" Mosca y Michels aparecen como preeminentes en el horizonte de Gramsci; un poco menos, Pareto. Aunque sus notas se refieran especialmente a las obras más difundidas de los dos autores primeros, es decir a los *Elementi di scienza politica* del primero y a los artículos y a los libros sobre partidos políticos del segundo, el conocimiento que tenía de ambos es bastante extenso, llegando hasta a obras menores como *Bedeutende Männer* de Michels. De ambos, Gramsci no deja de criticar la vaguedad y labilidad de sus conceptos políticos, las incorrecciones teóricas y factuales, la exterioridad de las clasificaciones;[20] pero aprecia el interés de los materiales empíricos que aparecen amontonados al azar en sus libros, y su peculiar capacidad de utilizar en un cuadro sistemático los datos de observación producidos casualmente por otros o incluidos dentro de un cuadro distinto. Sin embargo, Gramsci no ignora nunca que en el modo mismo de constituir un "hecho" está ya implícita una elección de valor y por ello está siempre atento a separar los elementos en bruto: el aspecto filológico de la historia, de los juicios aglutinados en torno a ellos.

En relación a este campo tanto como a la sociología y a la economía, el primer problema que se plantea es, obviamente, el de si las notas escritas y las referencias explícitas a los distintos autores suministran un índice representativo de los conocimientos que Gramsci poseía efectivamente en torno a las ciencias sociales de su época. Un examen de sus obras que vaya más allá de las palabras no puede menos que arribar a una respuesta afirmativa. En la formulación, en el lenguaje, hasta en las contradicciones profundas y en las reelaboraciones que se encuentran —no

siempre indirectamente— en las obras de Gramsci no existe nada que autorice a pensar que más allá de los juicios sobre los autores citados, o sobre los problemas de la sociedad italiana, tuviera un conocimiento de los desarrollos contemporáneos de las ciencias sociales mucho más vasto que el que aparece en las referencias explícitas. Resulta entonces demasiado fácil señalar las lagunas de tal conocimiento, y la puerta está abierta a las caracterizaciones de Gramsci como ejemplo de intelectual provinciano, típicamente italiano, incapaz de observar las relaciones y desarrollos que se van estableciendo en otros países en los campos de estudio de los que recibe reflejos muy frecuentemente distorsionados.[24] En el horizonte de Gramsci están ausentes, para la sociología, tanto Durkheim como Marcel Mauss y Lévy-Bruhl, Cooley como Thomas y Znaniecki, Toennies como Simmel y Mannheim; de toda la discusión producida en Alemania a fines del siglo pasado y comienzos del presente sobre el método de las ciencias sociales sólo le llegaron los ecos tardíos; Spencer es totalmente subestimado; Weber es citado algunas veces como fuente de nociones históricas pero como sociólogo es ignorado; de la escuela rusa florecida antes de la revolución —frecuentemente mencionada, aunque con fines polémicos, en los escritos de Lenin— no tiene conocimiento alguno. No menos evidentes son las lagunas en el campo económico: los neoclásicos (Marshall es mencionado una vez como "especialista en extraer beneficios de las guerras", en un artículo de 1921, pero no está claro si se trata del autor de los *Principles of Political Economy*), los institucionalistas (Veblen es liquidado como evolucionista desprovisto de ingenio), los historicistas alemanes de orientación más reciente, Schumpeter y, si se exceptúan las ocasionales referencias a Weber, todo el grupo del *Grundriss der Sozialökonomie*. Hasta los economistas socialistas y marxistas están casi ausentes en las obras de Gramsci donde sólo Rosa Luxemburg parece ser un objeto meditado de reflexión. En cuanto a la ciencia política, la vastísima producción de investigaciones analíticas, y el apasionado debate en torno al relativismo de los valores,

que en las palabras de uno de sus mayores protagonistas han constituído "el triunfo y la tragedia" de esta disciplina en el primer treintenio del siglo,[16] ni siquiera aflora en el pensamiento de Gramsci.

La pregunta que interesa realmente no debe girar, sin embargo, en torno a las lagunas de la cultura de Gramsci, sino sobre los cambios que una información más amplia y "europea" habría podido producir en su pensamiento. El modo particularmente selectivo y parcial con que Gramsci ha leído, juzgado y a veces utilizado instrumentalmente los autores que conocía inducen a dudar de que se hubieran producido grandes cambios en él, después de un período formativo. La lectura gramsciana de Mosca, Pareto y Michels representa en tal sentido el caso más sugestivo. Hoy se sabe que una interpretación desvinculada de módulos ideológicos de la teoría socio-política de estos autores puede ofrecer la clave para desarrollar un análisis bastante eficaz de los fenómenos de diferenciación en clases sociales que transcurren en el interior de las clases originadas por las relaciones de producción, reduciendo la importancia de éstas como factores fundamentales de la dinámica social. La idea de que no es la propiedad en sentido estricto, legalista, de los medios de producción lo que constituye la génesis de las relaciones sociales determinantes, sino el poder de control ejercido por grupos aunque formalmente no propietarios sobre los recursos sociales de importancia nacional, tales como el conjunto del aparato productivo, el aparato estatal y el aparato militar, ha perdido las connotaciones reaccionarias de hace un tiempo. Estudiosos contemporáneos que en modo alguno pueden ser calificados como conservadores, tales como Wright Mills —cuyo modelo es precisamente Mosca— Ossowsky y, con sus limitaciones, Djilas, han demostrado que se pueden obtener resultados de gran interés aplicando un análisis de este tipo tanto a sociedades capitalistas como a sociedades socialistas.

Pero permanece el hecho de que esta clave no es de ningún modo empleada por Gramsci, aunque su concepción de las clases, en varios sentidos bastante poco marxiana, sea

plenamente compatible con tales elaboraciones. Es posible aducir muchas razones para esto; una de ellas, y no la última, es la de que la teoría de las élites, denominador común de la obra de los tres autores citados —con sus distintas variantes— contrasta directamente con todos los esfuerzos teóricos y prácticos realizados por Gramsci para hacer del partido político la guía responsable, flexible, democrática, autocrítica, recambiable de las masas trabajadoras. La teorización de las tendencias oligárquicas como elemento insuprimible de la vida organizada no podía tener puesto alguno en la *Weltanschauung* de Gramsci. Ni habría podido tenerlo, debido a sus profundas raíces idealistas, cualquier otra teoría social que de algún modo hubiera puesto en evidencia los límites de una concepción voluntarista de la vida política, la imposibilidad de extender con éxito en cualquier dirección que se desee la promoción de la ciudad futura. Pero la sociología, la economía, la ciencia política del primer treintenio del siglo convergían precisamente en indicar los límites objetivos, existenciales, del ejercicio de la libertad. La aversión sustancial de Gramsci al planteo naturalista de los estudios sociales era tal que un conocimiento mucho más amplio de éstos no habría desplazado presumiblemente en mucho el curso de un pensamiento ya sólidamente establecido en dirección contraria desde los primeros años de su formación.

IV

No aparece ahora como incoherente la afirmación de que el discurso que elabora Gramsci en torno a las ciencias sociales se desarrolla constantemente en una perspectiva científica, más precisamente nomotética; es decir, una perspectiva que reconoce la existencia de uniformidades en los fenómenos sociales, la posibilidad de insertarlos en esquemas de explicación racionales y de algún modo predecirlos. Si el término "historicismo" implica ante todo y por encima de sus innumerables significados, la negación de la posibilidad de conceptualizar la realidad bajo

formas cuya validez perdura más allá del contexto en el que tuvieron origen, entonces la objeción de Gramsci a las ciencias sociales parten siempre de un punto de vista verdaderamente científico, no historicista, en cuanto admite la posibilidad de tal conceptualización. El presente es explicado haciendo la historia de las condiciones que lo han precedido: pero en la construcción de tal historia Gramsci es guiado, para relevar e interpretar los hechos relevantes, por una teoría científica unitaria del desarrollo social, apta para producir, en presencia de condiciones distintas, conclusiones distintas, como ocurre en el caso de la historia de Francia y de nuestro Risorgimento. Precisamente hablando de materialismo histórico y sociología (a propósito del *Ensayo popular* de Bujarin) Gramsci concluye, en un fragmento que representa en su obra una rara coincidencia de formulación explícita con la praxis del estudioso: "Cierto es que la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, ya que si los hechos son siempre identificados y mutables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados; de otro modo no se podría saber qué es el movimiento o la dialéctica y se caería en una nueva forma de nominalismo".[34]

Sería apresurado encontrar en esta formulación el efecto de una interpretación metodológica de Marx, contrapuesta a las anteriores interpretaciones historicistas, tal como la que llevó a Lenin a afirmar que el marxismo era la única forma de sociología científica existente hasta ahora. Pero se puede decir quizás que algo de la carga a-historicista de Marx sobrevive en Gramsci no obstante la influencia del historicismo crociano. Ya en los escritos juveniles, Gramsci afirmaba que no existía contradicción alguna entre el materialismo histórico y el método "experimental y positivo" como procedimiento de investigación científica, al que Galileo había dado su primera sistematización lógica. Al materialismo histórico debe reconocérsele el mérito de haber aplicado el método científico al

estudio de los acontecimientos humanos, de los fenómenos sociales", aunque manteniendo clara su propia oposición al positivismo filosófico.[37]

Pero "científico" no es solamente todo método que acepte asimilarse al método de investigación y de examen de las ciencias naturales, convertidas en las ciencias por excelencia, las ciencias fetiche.[38] Cada tipo de investigación debe crearse un método adecuado, una *lógica* propia que no debe ser confundida con la lógica formal. Entre un campo y otro existen en común dos elementos: la lógica formal o matemática, metodología universal del pensamiento cuyo estudio "corresponde al estudio de la gramática", y hacia la cual Gramsci muestra no tener ninguna de las desconfianzas de los idealistas y de muchos marxistas contemporáneos; y la búsqueda minuciosa de una "conformidad racional con el fin", perseguida mediante un análisis minucioso de todos los elementos constitutivos, hasta eliminar cualquier elemento emotivo —y es ésta una definición casi literalmente weberiana del comportamiento racional respecto del fin.[39]

La concepción del método "científico" como serie de operaciones racionales conforme al fin arriesga evidentemente privilegiar de modo idealista el sujeto, tornándolo libre de organizar como crea conveniente sus propios procedimientos cognoscitivos. Pero ella es atemperada por Gramsci mediante el reconocimiento "objetivista" del carácter reiterable y previsible de los fenómenos sociales. Formulando con respecto a Croce una objeción que sigue siendo válida frente a toda forma de historicismo absoluto, Gramsci observa que "si los hechos sociales son imprevisibles y el mismo concepto de previsión es pura cáscara, *lo irracional no puede menos que predominar* y toda organización de los hombres es antihistórica, es un "prejuicio": sólo resta resolver en cada oportunidad y con criterios inmediatos los distintos problemas prácticos planteados por el desarrollo histórico, y el oportunismo es la única línea posible".[40] Pero el carácter previsible, sobre el que se funda todo tipo de acción inteligente no menos que todo concepto y teoría, sólo

puede fundarse en la noción de reiterabilidad de los fenómenos sociales. Su representación en formas reconocibles constituye el basamento de "la política y de cualquier forma de acción colectiva".[11]

En el contexto gramsciano, existen al menos tres tipos de fenómenos sociales capaces de repetirse y, por tanto, de constituir el objeto de las ciencias sociales. En primer lugar encontramos los comportamientos que podríamos llamar inerciales, los actos reiterados mecánicamente, los hábitos sedimentados en presencia de una determinada constelación de fuerzas sociales. A ellos se refiere Gramsci cuando habla de economía. El mercado capitalista es uno de los principales resultados derivados de la combinación de comportamientos de este tipo: en un contexto histórico distinto la misma tendencia al desarrollo de los comportamientos habitudinarios operaría provocando comportamientos distintos ("toda forma social tiene su 'homo oeconomicus' "), y, en consecuencia, diferentes "leyes" económicas. En segundo lugar, existen los "hechos primordiales" que se encuentran en todas las sociedades, tales como la división entre gobernantes y gobernados, la presencia de un sistema de valores distinto de la estructura de las relaciones sociales fundamentales, el nacimiento de grupos sociales con intereses distintos en el terreno originario de una función esencial de tipo económico o "técnico", en sentido lato: "también los señores feudales detentaban una particular capacidad técnica: la militar", y decayeron como grupo cuando perdieron el monopolio de esa capacidad.[12] Finalmente, existen las condiciones que vinculan la acción de los distintos reagrupamientos sociales en un momento histórico dado. Al respecto, son fundamentales las notas del *Machiavelo* dedicadas al análisis de la "relación de fuerza", en la que Gramsci distingue varios momentos: una relación objetiva de fuerzas sociales, vinculadas al grado de desarrollo de las fuerzas de producción, he aquí por qué "esta relación es lo que es, una realidad rebelde: nadie puede modificar el número de las empresas y sus empleados, el número de las ciudades con la población urbana respectiva, etc.";

el grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por los distintos grupos sociales, de los que depende la transformación de la relación objetiva en relación propiamente política; la relación, por último, de las fuerzas militares, "inmediatamente decisiva en cada oportunidad".[illegible] Todos estos momentos varían de continuo —más aún, se podría decir que constituyen de hecho variables, en el sentido técnico de la palabra— y deben ser siempre validados conjuntamente, a riesgo de la esterilidad de cualquier acción política.

Comportamientos rutinarios, hechos primordiales de la estructura social, condiciones objetivas de la acción, constituyen las premisas sobre las que Gramsci construye un análisis que representa, no por casualidad, lo más eficaz que fuera producido, en el campo de los estudios sociales, por un pensador marxista del siglo XX. La historia está presente en cada línea de lo que escribe; de ningún modo intenta decir que ella se repita; pero los hechos históricos "elementales" son conceptualizables, representan la reproducción de situaciones reconocibles más allá de su ropaje contingente. La importancia y la eficacia de una teoría sociológica dependen de su capacidad para establecer lo que haya de reconocible y constante (no como resultado o combinación de factores, sino como factores de primer orden) detrás de la variedad de la apariencia: no por amor de las constantes, sino como premisa necesaria de todo intento de cambiar lo existente.

V

En una de las primeras contribuciones sobre las relaciones entre Gramsci y la sociología, Massucco Costa ha observado agudamente que el pensamiento gramsciano está dominado por dos orientaciones sólo en apariencia contradictorias: por un lado el rechazo de la sociología positivista; por el otro, la admisión de la posibilidad de una sociología científica, entendiendo por tal el conjunto

de las ciencias sociales y no la disciplina así designada en los manuales.[14] El rechazo es explícito, como hemos tratado de documentar, y está motivado no sólo por la pobreza científica de la sociología que tenía ante sus ojos, sino también por el hecho de que ella se le aparecía como una candidata pretenciosa y mediocre para suceder a la filosofía de la praxis como máxima interpretación de la sociedad. La admisión es implícita, pero no por esto menos clara, visto que en las interpretaciones minuciosas y en las aplicaciones de Gramsci la filosofía de la praxis se convirtió en lo más próximo a una teoría general de la sociedad, a una verdadera y real sociología *in nuce*, que haya producido el pensamiento marxista, con el resultado sorprendente de que muchas de sus formulaciones presentan una neta convergencia y afinidad, hasta de lenguaje, con los resultados más avanzados de la sociología contemporánea.[15]

Los materiales para convalidar tal afirmación abundan en la obra de Gramsci, pero dados los límites de esta nota nos detendremos sólo en dos aspectos, vale decir, en los procesos de diferenciación y de integración de la sociedad. La observación de que toda sociedad se articula en reagrupamientos de actividades o de personas en algún sentido diferentes, en los que se originan intereses contradictorios, se remonta a los orígenes mismos del pensamiento social, como lo muestran las detalladas notas sobre la división del trabajo en la *República* platónica. No obstante su larga historia, y su importancia central, una formulación adecuada del concepto de diferenciación por parte de la sociología contemporáneo fue obstaculizada por dos hipotecas, ambas contraídas en la segunda mitad del siglo pasado: me refiero a la hipoteca organicista y a la marxista. La primera es debida al peso ejercido por la obra de Spencer y en general por el positivismo evolucionista. En esta orientación, cuyas influencias son todavía evidentes en el funcionalismo contemporáneo, el concepto de diferenciación social es tanto más estéril cuanto más se aplica a aspectos y relaciones *aparentemente* importantes de la sociedad. Nadie podría

negar la importancia de clasificar las instituciones sociales en instituciones domésticas, ceremoniales, políticas, eclesiásticas, profesionales e industriales, como hace Spencer en los *Principles of Sociology*. El inconveniente reside en que esta clasificación, tan obvia como inconcluyente, fija la atención sobre un aspecto de la diferenciación social de la que no es posible derivar ninguna generalización de importancia acerca de la dinámica de las sociedades.

Tal resultado se torna posible, por el contrario, a partir de la concepción marxiana, que percibe en las relaciones de producción el factor principal de diferenciación de la sociedad en clases contrapuestas. A diferencia de la concepción organicista, la marxiana ha manifestado en las ciencias sociales, y en especial en la ciencia política, una gran eficacia como instrumento explicativo, directo o indirecto. Su propio éxito ha paralizado sin embargo su adaptación a la realidad contemporánea, cuya novedad no consiste, como a veces se afirma superficialmente, en la declinación de las diferencias de clase sino en la formación de nuevas clases que en ciertos casos se superponen, en otras se entrecruzan con las clases de origen económico. Su fundamento —como hemos observado hablando de la renovada importancia de las ideas de Mosca, Pareto y Michels— ya no es sólo la relación con los medios de producción, sino también la relación con el aparato administrativo y militar del Estado moderno, como lo demuestran empíricamente obras como *La élite del poder* de Wright Mills.

En Gramsci, que desde temprano advirtió la vacuidad de la concepción organicista de la diferenciación social, se conserva de la formulación de Marx el primado —"en última instancia"— del factor económico, pero se rechaza el de las relaciones de producción. Obsérvese que Gramsci habla con frecuencia de "grupos" o "reagrupamientos" sociales antes que de clases, casi como si quisiera señalar también con un término distinto su propia aproximación a Marx. El término "clase" pareciera estar reservado para designar lo que en Marx es la "clase para

sí", el momento *posterior* a la toma de conciencia y a la organización, mientras que la clase en sí, la clase definida por criterios objetivos independientes de la conciencia de sus elementos, es sobre todo denominada grupo." Los grupos sociales parecerían por tanto surgir históricamente antes que las clases y sin embargo no son subsumibles en éstas. Su base es una "función esencial", de carácter económico o técnico, no sólo en el mundo de la producción económica sino también en la esfera política cultural y militar. Es cierto que el mismo Marx, cuando quiere analizar en detalle la anatomía de la sociedad burguesa, llega a individualizar hasta ocho o nueve clases distintas, pero su concepción permanece radicalmente dicotómica; las clases que cuentan en la dinámica societaria son definidas únicamente por el tipo de propiedad que ofrecen en la producción —capital o fuerza de trabajo— y el desarrollo histórico reducirá inexorablemente a esas solas las distintas clases preexistentes.

Al considerar a las *funciones* económicas y técnicas como base de la diferenciación de la sociedad en grupos antagónicos, Gramsci obtiene el instrumento para llevar adelante análisis histórico-sociológicos que, a pesar de su esquematismo, no tienen iguales en la historiografía italiana anterior a él, no sólo por la profundidad sino también por la vastedad de los hechos que se han incorporado. Si de cada página de las notas recogidas en el *Risorgimento* se desprende el sentido de que los fenómenos sociales analizados son realmente determinantes, son la estructura de la historia nacional, esto se debe precisamente al coherente carácter comprensible del análisis, que nunca es sólo "económico", o "político" o "social". Los intereses que dividen burguesía industrial y obreros agrarios y campesinos, campesinos septentrionales y campesinos meridionales, ciudad y campo, Norte y Sur, fuerzas unitarias y fuerzas reaccionarias en el Risorgimento, burócratas (estos "pensionados de la historia económica") y productores, no son simplemente intereses económicos. Son los intereses globales de sociedades *in nuce*, que en cuanto nacen de sectores y funciones distintas de una

sociedad contradictoria incorporan diferentes visiones del mundo y muestren con su misma existencia espacio político y moral a las concurrentes. Aunque la hegemonía a la que tiende cada una de ellas "no puede dejar de ser también económica", no podrá finalmente dejar de tener "su fundamento en la función decisiva que ejerce el grupo dirigente en el núcleo decisivo de la actividad económica"; en esencia ella tiene sobre todo un carácter ético-político.[17]

Para que una sociedad *in nuce* devenga hegemónica, o también se convierta en Estado o en grupo dominante en el Estado, tendiente a ampliarse a toda una sociedad nacional y, por consiguiente, a unificar a toda la humanidad, es una condición fundamental la de que ella presente un elevado grado de integración; o sea, en el lenguaje de Gramsci, que ella adquiera un carácter acabadamente "orgánico". La integración, el devenir orgánico, significa supresión de antagonismos, de contradicciones, de incoherencias no sólo sociales sino también éticas e intelectuales. En la perspectiva de Gramsci ese proceso es analizado a través de dos referencias: una cosa es la integración, ya realizada, de los grupos actualmente hegemónicos —en primer plano la burguesía—, que tuvo un carácter por así decirlo natural, fisiológico; otra cosa es la integración a realizar por los grupos subalternos —en primer plano la clase obrera y los campesinos—, para los cuales se van estableciendo las condiciones objetivas para el pasaje a la hegemonía, pero no existen todavía las premisas culturales y organizativas. En este caso, por primera vez en la historia, la integración no puede dejar de ser un hecho voluntario, consciente, a realizar con la guía de los intelectuales y del partido. En ambos casos los modos de integración, los ingredientes necesarios a fin de que el proceso se cumpla son, desde un punto de vista analítico, los mismos. Si en la obra de Gramsci se identifican y se coordinan entre sí los lugares en los que este proceso es analizado, el esquema así obtenido podría entrar sin ninguna adecuación en un tratado de sociología reciente. Los ingredientes necesarios para la

integración de un determinado reagrupamiento social son en ambos casos un sistema de valores articulados en una cultura, un buen nivel de organización de las relaciones entre sus componentes, personalidades (de los componentes) socializadas en forma apropiada respecto a la cultura y a la estructura relacional y la organización social.

No es necesario insistir sobre el peso determinante que Gramsci atribuye al momento ético, frecuentemente con un lenguaje que recuerda a Durkheim.[48] Ya en los artículos del *Ordine Nuovo* se encuentran afirmaciones precisas y dichas a conciencia: "todo tipo de asociación está caracterizada por la difusión de un sentimiento fundamental, que asegura su continuidad y buen funcionamiento"; pero ese "sentimiento fundamental", como aclara a continuación el artículo, no es otra cosa que la íntima adhesión a un valor.[49] En el Gramsci *für ewig* estos acentos se tornan aún más densos; no puede existir asociación o grupo o Estado que no esté sostenido por principios éticos adecuados, orientados a asegurar "la solidez interna y la homogeneidad necesaria para lograr los fines".[50] La tarea de los intelectuales, como categoría orgánica de todo grupo social fundamental, no es solamente explicitar tales valores, sino extraer de ellos, racionalmente, reglas, normas organizativas, técnicas para la acción, función que los intelectuales tradicionales ligados a la burguesía o a la monarquía o al príncipe desempeñaban de modo inconsciente. La función de los intelectuales vincula por tanto la cultura a la organización del grupo; más aún, ella tiende a disolverse en la de organizador político. A través de la organización un grupo social se convierte en un bloque homogéneo; la coordinación de las relaciones internas permite la acción orgánica y un desarrollo compacto, la confrontación directa con otros grupos. La existencia de ciertas condiciones objetivas es solamente un fruto del automatismo histórico, el cual debe ser potenciado políticamente por los partidos y por los dirigentes capaces. Corresponde a los partidos multiplicar los dirigentes necesarios "para que un grupo social definido (que es una cantidad 'fija', en cuanto se puede establecer cuántos son los

componentes de todo grupo social) se articula y de caos tumultuoso se convierte en ejército político predispuesto orgánicamente".[31] Ningún sociólogo contemporáneo podría decir más y mejor, con el mismo número de palabras, sobre el pasaje del estado "ecológico" —la relación entre conjuntos de individuos definidos desde el exterior en cuanto poseen atributos afines— a la estructura social.

Valores culturales y estructura y organización no bastan para formar una sociedad orgánica. Se requieren individuos cuyas necesidades principales, mentalidades, inclinaciones, sean congruentes con ellos; en caso contrario el control de sus acciones se volvería un problema inhumano, y aunque sea sólo en términos económicos costaría, como dice Gramsci hablando del fordismo, más de cuanto se produce. Para encontrar estudiosos marxistas que presten la misma atención de Gramsci a los fenómenos de la producción de la "personalidad social", y por tanto —en nuestro lenguaje— de la socialización, con sus correspondientes ecos en el campo de la educación y de la pedagogía, es necesario referirse al grupo de Frankfurt, a los grandes mediadores de Marx y Freud, como Horkheimer, Fromm, Marcuse, Adorno. Al igual que en éstos, la noción de la historicidad integral del hombre no contrasta con la posibilidad de una interpretación nomológica de los procesos de socialización. Pero las asonancias del pensamiento gramsciano con el de Horkheimer y Marcuse, sobre todo, y, más allá de éstos, con Durkheim, no tiene por cierto sólo un carácter sintáctico. Aquello que frecuentemente ha sido señalado como el rigorismo puritano del Gramsci educador puede ser reinterpretado como una aceptación meditada del principio de que la represión de la afectividad, de los instintos, de las disposiciones adquiridas por vía de la tradición, es necesaria para la construcción de uña sociedad más racional. El hombre no puede ser aceptado tal cual es, como producto de la historia pasada; debe ser reconstruído en los términos de la nueva sociedad, a la luz de la nueva cultura y de las nuevas relaciones a establecer entre los hombres.

La imagen del hombre que Gramsci posee se asemeja a

la de Durkheim: un ser de apetitos insaciables, que sólo rigurosos controles sociales pueden frenar, vinculándolo a fines útiles para la comunidad. Completa dicha imagen algún elemento freudiano. El sojuzgamiento de los instintos ("naturales, es decir animalescos y primitivos") es indispensable, afirma ahora Gramsci coincidiendo con Durkheim y Freud, de los que conocía bastante poco, a los fines de dar lugar a hábitos de orden y de exactitud más rígidos y elaborados, que tornen posible las formas complejas de vida colectiva derivadas del desarrollo del industrialismo. La historia de éste "ha sido siempre... una lucha continua contra el elemento 'animalidad' del hombre";[52] lucha que, aunque dolorosa, es también la premisa necesaria de la sociedad futura. A la gran industria en la que culmina la edad burguesa, encarnada por excelencia en el "sistema americano", debe reconocérsele el mérito histórico de representar "el mayor esfuerzo colectivo verificado hasta ahora para crear, con rapidez inaudita y con una conciencia del fin jamás vista en la historia, un tipo nuevo de trabajador y de hombre".[53] No por azar se perciben en este fragmento y en otros anteriores los ecos de los elogios hechos por Marx al capitalismo como sepulturero de la sociedad tradicional. Para Gramsci como para Marx el colectivismo presupone necesariamente el período individualista, "durante el cual los individuos adquieren las capacidades necesarias para producir independientemente de toda presión exterior".[54] No puede sorprender entonces que Gramsci arribe a la conclusión, después de un largo análisis, de que el "método Ford" es "racional" y debe generalizarse, a condición de que la formación del nuevo tipo de productor se produzca mediante un "proceso prolongado", en el que las costumbres y los hábitos individuales sean transformados no sólo mediante la coerción sino con la persuasión, con un mejor nivel de vida y con la autodisciplina.[55] Un modelo de socialización democrática, diríamos hoy, contrapuesto a un modelo autoritario, pero cuya finalidad es análoga a éste.

Como prueba de la complejidad y actualidad del análisis gramsciano de los procesos de integración, podrá ob-

observarse que si bien el *corpus* de sus análisis apunta a la integración podría decirse —teniendo *in mente* las taxonomías de la sociología contemporánea— "vertical", es decir, atingente a las correspondencias entre niveles distintos de la realidad social como la cultura, las relaciones sociales, la personalidad, Gramsci no pierde nunca de vista las cuestiones de la integración "horizontal", inherente a la correspondencia entre las partes constitutivas de un nivel particular. Sus notas sobre el sentido común y sobre la concepción del mundo de un individuo son al respecto ejemplares, y resisten con ventaja el parangón con cuanto se ha escrito sobre el tema de la integración de la personalidad por sociólogos contemporáneos, por ejemplo por Sorokin.[56]

Para Gramsci el sentido común es la sedimentación histórica de experiencias contradictorias y disímiles, que el individuo recepta del grupo sin aportarles una reflexión sistemática. Como conjunto caótico de herencias acogidas pasivamente, constituye en el plano social uno de los mayores factores de resistencia a la superación de las contradicciones de clase y, en el plano individual a la unificación de la conciencia.[57] El primer paso en tal sentido es la adquisición de una concepción del mundo. Pero si ésta "no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada", es como poseer una personalidad desdoblada y compuesta caprichosamente, como tener varias almas en un solo cuerpo; reencontraremos en nosotros "elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, groseramente localistas, e instituciones de una filosofía futura que será propia del género humano unificado mundialmente".[58] Es por tanto indispensable superar el sentido común, tornar unitaria y coherente la propia concepción del mundo, ya que la incoherencia tiene múltiples influencias negativas en el plano de la conducta moral, de la voluntad, hasta el punto de impedir totalmente toda acción y decisión y producir un estado de pasividad moral y política.[59] Pueden verse en el texto las palabras precisas de Gramsci, demasiadas como para citarlas aquí; difícilmente se podría escribir algo

más claro y concreto en una introducción a la actual teoría de la disonancia cognitiva.

Singularmente próximo a la sociología contemporánea en lo que se refiere a los elementos y a los procesos de la integración societaria, Gramsci lo es menos cuando se consideran los factores de la integración, las condiciones que la promueven. Su voluntarismo idealista vuelve a emerger en el peso determinante que atribuye a las capacidades individuales de ruptura de los esquemas constituídos, a la espontaneidad, al rol de los intelectuales, allí donde la sociología da hoy mayor peso a las condiciones estructurales. Ni la iniciativa individual ni el desarrollo de una cultura adecuada son suficientes para integrar en una sociedad "orgánica" estructuras sociales que no posean determinadas características, no reductibles simplemente a las "condiciones objetivas" de las que habla Gramsci. Por otra parte, una línea "voluntarista", que asigna al individuo el puesto de factor primordial en el cambio social, no está ausente ni siquiera en la sociología contemporánea, como lo atestigua por ejemplo la obra de Don Martindale.[26]

Los pocos autores que se ocuparon de los aspectos sociológicos del pensamiento gramsciano observan ya que con tal estudio no se pretende por cierto hacer de Gramsci un portaestandarte de las ciencias sociales contemporáneas, ni de bruñir subrepticiamente su heráldica. Sólo se quiere subrayar qué estímulo para la reflexión, y por lo tanto cuánto enriquecimiento para estas ciencias, puede derivar de una lectura no filológica ni idealista de la obra gramsciana. A esta observación, de la que somos partícipes, puede agregarse que en mayor medida que cualquier otro *corpus* de un autor italiano la obra de Gramsci puede suministrar a la joven sociología italiana los elementos para el enriquecimiento con casos históricos, extraídos de la historia nacional, de los que tiene urgente necesidad, sin que esto implique derogar o renunciar a la perspectiva científico-nomológica que justifica su existencia.

Alessandro Pizzorno

Sobre el método de Gramsci
(De la historiografía a la ciencia política)

I

En *Alcuni temi della questione meridionale*, Gramsci reconstruye del siguiente modo la situación política italiana que precedió a la Primera Guerra Mundial. A fines de siglo la burguesía italiana se encontró frente a la amenaza si no de una verdadera alianza entre los campesinos meridionales y los obreros del norte, por lo menos de insurrecciones simultáneas de estas dos fuerzas. "La insurrección de los campesinos sicilianos de 1894 y la de Milán de 1898 constituyeron el *experimentum crucis* de la burguesía italiana". Para poder seguir gobernando, la clase burguesa debía elegir entre buscar aliados en las fuerzas de los campesinos meridionales, o entre las fuerzas de los obreros del norte. En el primer caso habría sido necesario tomar las siguientes medidas: libertad aduanera, sufragio universal, descentralización administrativa, precios bajos de los productos industriales. En el segundo caso: proteccionismo aduanero, mantenimiento de la centralización estatal, política reformista de salarios y con respecto a las libertades sindicales (es decir, aumentos salariales y el más amplio reconocimiento del interlocutor sindical). La burguesía eligió la segunda solución, "encarnada" en Giolitti. Pero la alianza con Giolitti provoca la crisis del partido socialista. En la oposición al reformismo, sobre todo en la de los intelectuales partidarios del sindicalismo revolucionario, se manifiestan las posiciones y las exigencias objetivas del campesinado meridional. Mientras tanto, de-

bido al desarrollo del capitalismo en el norte y a sus repercusiones en la agricultura, se reforzó y entró en actividad una nueva categoría social: los campesinos del norte. Esto puso definitivamente en crisis la dirección reformista del Partido Socialista Italiano y su alianza con Giolitti. Este último se decidió entonces por la alianza con los representantes católicos de las categorías campesinas del norte (desde las elecciones de 1904 hasta el pacto Gentiloni).

Analicemos este esquema. Gramsci toma en consideración los siguientes sujetos de acción histórica: la burguesía italiana, los obreros del norte, los grandes terratenientes del sur, los campesinos del norte, los campesinos del sur. Las categorías que sirven para identificar estos sujetos se refieren a las posiciones que ocupan en las relaciones de producción (burguesía, obreros, terratenientes, campesinos) o también a las posiciones geográfico-nacionales que, con un término más amplio, de uso común actualmente, podríamos definir como "culturales" (Norte y Sur). Estos sujetos históricos actúan a través de sus representantes políticos, pero su posición frente a estos representantes parece ser de dos tipos. Algunos tienen con ellos una especie de correspondencia "necesaria" y son: la burguesía industrial (la cual, en este período, no parece encontrar otra alternativa posible que la de Giolitti) y los grandes terratenientes. Para estos sujetos resulta válida la regla de que no pueden actuar de manera distinta de como lo hacen. Otros, en cambio, se encuentran frente a una alternativa, pues pueden ser representados políticamente por dos grupos distintos: los obreros del norte pueden ser representados por los socialistas reformistas o por los revolucionarios; los campesinos del norte por los católicos o por los socialistas revolucionarios; los campesinos del sur por los terratenientes, que son sus patrones, o por los socialistas revolucionarios.

Los grupos que se encuentran frente a una alternativa de representación y por lo tanto de acción política, son los grupos sociales subalternos. De las dos alternativas que se les presentan, una es siempre la revolucionaria.

Estas conclusiones no deben sorprender a nadie: Grams-

ci era un político, y además un revolucionario. Era lógico por lo tanto que viera en la historia ciertas opciones de acción alternativas, y que atribuyera tales opciones a las clases que él y su partido se proponían organizar y guiar de manera distinta de como lo había hecho hasta entonces. Pero desde el punto de vista del método, el interrogante queda abierto: ¿Cómo es posible prever la acción de ciertas clases y grupos sociales y no la de otros? Y se agrega una observación que puede comenzar a orientarnos sobre la naturaleza de la política: las clases a las que pertenecen quienes están absolutamente privados de alternativas en su acción económica son las únicas clases para las que está abierta una alternativa política.

Prosiguiendo el análisis se observa otra particularidad: algunos objetivos de estos sujetos históricos exigen una mediación de sus representantes políticos, otros objetivos en cambio son perseguidos directamente en la acción económica. En otras palabras, algunos fines se alcanzan sólo a través del Estado, otros en cambio son accesibles en el juego de las fuerzas económicas y de las relaciones contractuales.

Son objetivos del primer tipo, por ejemplo, el proteccionismo aduanero y la centralización administrativa (en la medida en que favorecen los intereses de la burguesía industrial); en cuanto al segundo tipo, los objetivos pueden ser la concentración del ahorro, que interesa a la burguesía industrial, los altos salarios y las libertades sindicales, que interesan a los obreros del norte.

De aquí se deduce que los grupos sociales pueden a veces servirse del Estado para lograr sus fines, o en cambio no necesitar de él. Cuando tienen necesidad del Estado, la acción de estos grupos se manifestará a través de operaciones que ponen al Estado —a la conquista del Estado— como objetivo, o en operaciones que sólo se sirven del aparato estatal para la prosecución de otros objetivos. Ambos tipos de operaciones, debido a la posibilidad de distinguirlos, mantienen una relativa autonomía.

La redacción de este trabajo sobre la "cuestión meridional" fue interrumpida por la detención de Gramsci. Ade-

más de este hecho simbólico, puede ser considerado como una obra de transición [1] entre los trabajos dictados por la urgencia de la acción y los trabajos de los años de reflexión "*für ewig*". Gramsci retomará el tiempo tipo de análisis con la mirada puesta en un período de tiempo más amplio, en los escritos de la cárcel dedicados a la revisión de la historiografía del *Risorgimento*.

II

Las páginas 55-104 del *Risorgimento* han suscitado, directa o indirectamente, una enorme producción historiográfica, y un debate que se extendió durante años, con intervención de pensadores extranjeros. Dichas páginas pueden ser expuestas en dos lenguajes muy diferentes: al primero lo llamaremos de historiografía económica, y al segundo, de ciencia política (o "ciencia de la política", como le gustaba también decir a Gramsci, seguido en esto por nuestro Ministerio de Instrucción pública). Según que se utilice para esta exposición uno u otro lenguaje, obtendremos modelos para investigaciones posteriores muy distintos uno del otro.

En una primera versión, pueden exponerse, y de hecho así lo fueron, del siguiente modo los textos gramscianos: para dar al Risorgimento un carácter político y económicamente progresista, los revolucionarios italianos deberían haber buscado la alianza con las masas campesinas. Con este fin deberían haber propuesto, y una vez en la dirección del Estado, deberían haber realizado, un programa de reforma agraria que provocara la extensión de la pequeña propiedad. De tal modo el nuevo Estado habría obtenido el consenso y la participación democrática de los campesinos: la burguesía habría podido entonces llevar adelante una política de desarrollo económico.

Este esquema fue rechazado primero por Federico Chabod y luego por Rosario Romeo. Romeo llevó adelante sus investigaciones históricas [2] con el propósito de refutarlo e

hizo de él una cabeza de turco para una serie de hábiles polémicas que comprometieron a la joven historiografía marxista.

En ocasión de estas polémicas se planteó el interrogante de si la difusión de la propiedad campesina habría permitido la continuación del flujo de ahorro del campo a la ciudad; si el cambio de contexto social habría mantenido constante o en cambio probablemente elevado (y esta era la objeción justa de Luciano Cafagna) la productividad agrícola; y otros argumentos del mismo tipo. Luego, en sucesivos escritos, el debate se desplazó hacia el concepto de acumulación primitiva del capital (cuyo uso por parte de Romeo es criticado por Gerschenkron) y por consiguiente, al problema de los inicios de la industrialización en Italia y, temporalmente, la atención fue puesta sobre todo en los años 80 y en la gran expansión posterior a 1896. No se habló más de la ausencia de reforma agraria, y el problema que había suscitado el debate fue olvidado, salvo a veces en algún título que sirve superficialmente para mentarlo: el debate sobre el Risorgimento concebido como revolución agraria frustrada.

El debate merecía acabar así. En efecto, aunque haya sido el más importante de los debates historiográficos de la postguerra en Italia, nace de un doble equívoco, filológico y conceptual. En primer lugar, Gramsci jamás había sostenido una tesis semejante. En segundo lugar, ella no podía ser considerada como una tesis historiográfica.

El hecho de que no fuera esa la tesis de Gramsci y de que por lo tanto, toda la discusión acerca de las interrupciones del flujo de los ahorros del campo a la ciudad, etc., estuviera fuera de lugar, se puede demostrar ante todo por medio de un análisis de los escritos de Gramsci —que no corresponde hacer aquí— y que, de todos modos, me parece que tiene escaso interés, a la luz de lo que se dirá más adelante.[3] En segundo lugar, se pueden relacionar las observaciones históricas de Gramsci con sus análisis de categorías teóricas (desarrollados fundamentalmente en los escritos sucesivos, recogidos en el *Maquiavelo*), evidentemente idénticas a las que implícita o explícitamente lo

guiaban en la observación de los hechos. Se trata por lo tanto de comprender que Gramsci no tenía ningún interés en introducir nuevos esquemas interpretativos de historia económica. Sus miras estaban puestas en introducir nuevos esquemas para la historia política. Esto fue ya comprendido en los años de la polémica. Renato Zangheri, por ejemplo, observó muy correctamente que "el problema que se plantea Gramsci no es esencialmente el problema de las relaciones sociales en el campo y el de la falta de transformación de esas relaciones", sino el de la hegemonía política e intelectual del grupo dirigente moderado.[4] Así, Gerschenkron, que tuvo el mérito de desplazar el debate hacia el concepto de acumulación primitiva y al problema de los orígenes de la industrialización, observaba que "la tesis de Romeo se presenta como una refutación de la de Gramsci", pero en realidad "es probablemente más exacto afirmar que Romeo no podía refutar a Gramsci porque sus intereses eran distintos".[5] Pero estas observaciones no fueron escuchadas —o al menos, no fueron discutidas— porque en el clima intelectual de aquellos años, y no sólo entre los historiadores progresistas, había una fuerte resistencia a la divagación en torno a las categorías imprecisas de la llamada historia ético-política, y el deseo de apropiarse de esquemas conceptuales más precisos y elaborados, del tipo de los aportados, por ejemplo, por la teoría económica del desarrollo. Mediante tales conceptos se deseaba acceder al estudio de las estructuras, que, como lo señalaban con ironía Gerschenkron y otros, los marxistas precisamente habían descuidado. Es indudable que se trataba de una reacción saludable, y debemos estarle agradecidos a Romeo por haberla impulsado.[6] Pero existía el peligro de que se arrojase también al niño con el agua del baño. Y quién era en este caso el niño, es lo que trataremos de mostrar más adelante. Primero es necesario poner en evidencia la segunda parte del equívoco, la conceptual.

La tesis de la reforma agraria *frustrada* no era una tesis historiográfica, no podía plantear un verdadero problema historiográfico. Y no porque sea ilícito poner los "si" a la historia, sino porque cuando se ponen los "si"

se pasa del campo historiográfico al de las proposiciones teóricas, relativas a las teorías específicas de las ciencias sociales, es decir, a la teoria económica, la teoria política, la teoria sociológica, etc. Un problema historiográfico es siempre un problema de *identificación* de los sujetos históricos, y de *imputación* de las acciones históricas a tales o cuales sujetos; no puede ser el problema de saber qué consecuencias se habrían producido si ciertos sujetos históricos hubiesen actuado de modo distinto. Este último problema puede ser útil plantearlo, pero debe entonces ser formulado mediante generalizaciones: qué *tipos* de efectos se producen cuando ciertos *tipos* de sujetos históricos actúan de un cierto modo, y cuáles otros se producen cuando se actúa de modo distinto. La definición de los tipos es entonces función de la teoría que se quiere verificar.

Y no puede ser de otro modo, como lo demuestra, entre otros, el hecho de que en el debate que aquí hemos esbozado, los problemas debatidos fueron a fin de cuentas problemas teóricos (las condiciones de la acumulación, del aumento o de la disminución de la productividad campesina, etc.). Pero si no se comprende esto desde un punto de vista metodológico, no se puede comprender que ese tipo de conceptualización era sólo uno de todos los tipos que podían servir para colocar en sus justos términos el problema planteado por Gramsci; además, era el más alejado de los intereses del propio Gramsci. Tanto en el texto discutido como en el resto de su obra no es fácil encontrar sugerencias originales que sirvan para abordar problemas de teoría del desarrollo económico.

La segunda versión a través de la cual se puede exponer la tesis gramsciana sobre el *Risorgimento* es la siguiente. Un proceso de formación de un nuevo Estado nacional, del tipo de nuestro Risorgimento, se caracteriza por la acción de dos partidos políticos, de los cuales uno (nuestros "moderados") es la expresión directa de las clases en el poder en la sociedad civil; el otro (nuestro *Partito d'Azione*), aunque participando en el proceso político desde la oposición, pertenece sustancialmente al mismo terreno social y cultural de media y alta burguesía urbana del que pro-

viene la parte dominante. Los moderados constituyen un bloque orgánico con la clase de la que eran representantes, eran una vanguardia orgánica de esta clase; hoy se diría que son sus dirigentes "naturales". Esta naturaleza les permitió ejercer la "hegemonía", es decir, una fuerza de atracción y un verdadero papel de "dirección" sobre sus adversarios políticos, que se manifestó en la capacidad de crear un sistema de solidaridad entre todos los intelectuales (apoyándose, entre otras cosas, en la posibilidad de empleos en la administración y en la enseñanza), y en la capacidad de absorción de los dirigentes políticos de otros partidos, gracias al fenómeno del transformismo. Sobre ciertas clases, en este caso los campesinos, no ejercen atracción sino dominio, excluyéndolas de la sociedad política y gobernándolas, cuando es necesario, mediante la policía (o cuando es posible mediante el clero de campaña). Pero en el caso que nos interesa, esta última acción se ve obstaculizada por la cuestión vaticana. Para escapar a esta dirección-atracción, y para realizar sus fines de revolución democrática, el Partido de Acción debe convertirse en representante de la clase campesina, que, aunque excluída de la sociedad política, constituye sin embargo la mayoría de la población nacional. Pero esto puede ser logrado sólo: a) proponiendo un programa que no solamente interprete las reivindicaciones de las clases excluídas, sino también que anticipe las necesidades futuras en una perspectiva de conducción del Estado (y no necesariamente con medidas de difusión de la pequeña propiedad); b) soldando en una única organización los cuadros intelectuales y la base de las clases excluídas. Si esto se realiza, es probable que derive de ello una crisis orgánica, es decir la ruptura de la representación natural entre los grupos sociales y sus partidos. En efecto, es probable que tales situaciones de crisis orgánica se verifiquen cuando masas políticamente pasivas son inducidas a plantear nuevas reivindicaciones* (o, en otros términos, cuando necesidades latentes de las masas son transformadas en "demanda" política). En estas situaciones es posible una transformación revolucionaria de las relaciones de poder y el comienzo de una nueva política.

Así había ocurrido en parte con los jacobinos franceses en una situación de *tipo* análogo.

¿Era posible un conjunto tal de circunstancias en el *Risorgimento* italiano? Después de las consideraciones hechas anteriormente el problema se vuelve académico. El propio Gramsci indica los dos factores que impidieron que las cosas ocurrieran de este modo: una situación internacional particular que hacía difícil si no imposible cualquier movimiento democrático autónomo; la sustancial desconfianza hacia la "plebe" que sentían nuestros demócratas. Este segundo factor, que era simplemente una actitud, habría podido ser modificado; pero en realidad él provenía a su vez del origen ideológico del Partido de Acción. Dicho partido, en efecto, se había constituido planteándose como objetivo la unificación nacional, realizada luego por los moderados; pero este objetivo era extraño a las masas campesinas. Para aproximarse a ellas el Partido de Acción debería haber perdido, en cierto sentido, su identidad, organizarse como un partido de masas de nuevo tipo. Esto no significa, como es obvio, dar la razón a los moderados, si por "dar la razón" a un sujeto histórico se entiende —¿y qué otra cosa se podría entender?— tomarlo como modelo de circunstancias de *tipo* correspondiente.

Pero a esta altura lo mejor es abandonar completamente cualquier referencia específica a la hipótesis histórica alternativa al *Risorgimento*. ¿Cuáles son, por el contrario, los problemas que Gramsci dejó abiertos cuando formula de un modo general su hipótesis? ¿Qué uso puede seguir dándosele a los conceptos de los que se sirve en el análisis histórico o que desarrollará, de modo deliberadamente teórico, en su *Maquiavelo*?

III

Los interrogantes planteados por Gramsci en sus análisis históricos, y que aún siguen en debate, se pueden resumir así: ¿cuándo y en qué condiciones existen entre represen-

tantes y representados una relación "orgánica" y cuándo no? ¿En qué condiciones son posibles alternativas de representación y por lo tanto alternativas de acción para determinados sujetos históricos? ¿Cómo (según qué criterios) se identifica la base social de los sujetos históricos? Y más explícitamente, ¿es posible identificar sujetos históricos no sólo sirviéndose del conjunto de sus posiciones en las relaciones de producción, sino según otras categorías (nacionales, religiosas, y culturales, en el sentido más amplio?

En fin, ¿cuál es la naturaleza de la reflexión que conduce a responder a tales interrogantes? O en otros términos, ¿es lícita desde un punto de vista metodológico la elaboración de categorías abstractas aplicables a diferentes casos históricos, como son precisamente las categorías de hegemonía, crisis orgánica, bloque histórico, y otras que Gramsci nos propone?

Para responder a estos interrogantes de manera exhaustiva habría que exponer toda la teoría política de Gramsci, y no es éste el lugar para hacerlo. El objetivo que nos proponemos es más limitado: indicar ciertas líneas de convergencia entre la conceptualización gramsciana y la de las ciencias sociales modernas, y los enriquecimientos que se pueden extraer de esta comparación. Además, queremos mostrar cómo Gramsci tenía necesidad de esta conceptualización para dar una respuesta —aunque no tuviera luego la ocasión para hacerlo expresamente— a los problemas metodológicos planteados por sus investigaciones y sus observaciones historiográficas.

En la actualidad está difundida la opinión de que la noción de "bloque histórico" constituye una de las propuestas más importantes del pensamiento de Gramsci. Pero se tiende a ver en ella más la afirmación del nexo o interacción entre estructura y superestructura —por consiguiente, el modo de liberarse de los demasiado incómodos compromisos de analizar las raíces estructurales de una situación política— que el punto de partida para el análisis de cómo un sistema de valores culturales (lo que Gramsci llama ideología) penetra, se expande, "socializa" e "integra" un sistema social. Hay una correspondencia casi perfecta entre las

descripciones generalizadas implícitas en la noción de bloque histórico, hegemonía, dirección política, ideología, función de los intelectuales y ciertas descripciones generalizadas de la sociología y de la ciencia política moderna. Gramsci anticipa de manera sorprendente el modo de tratar los problemas del consenso, de la función integradora y de los modos de difusión de los valores culturales, característicos del funcionalismo americano de los años 50. Desde el punto de vista de la historia de las ideas este hecho se explica probablemente por la influencia de Durkheim que Gramsci había sufrido inconscientemente a través de Sorel, quien estaba fuertemente impregnado de aquellas ideas. Lo mismo se puede decir de las analogías, que ilustraremos más adelante, entre la noción durkheimiana de entusiasmos colectivos y la gramsciana de crisis orgánica). Cuando Gramsci reflexiona sobre su experiencia de sociedades tales como la italiana y la rusa, donde antiguas tradiciones culturales y la escasa difusión de la instrucción se combinan para hacer que el papel de los intelectuales sea particularmente significativo, puede parecer a veces que en este proceso de transmisión de los valores asigne demasiada importancia a los intelectuales, a la elaboración cultural consciente, a los canales de la cultura organizada. Pero otras indicaciones de Gramsci muestran, por el contrario, la atención que quería que se acordase a los fenómenos cotidianos, menores, que de algún modo están "estructurados" en la vida colectiva; tal, por ejemplo, el pasaje en el que al exortar al estudio de las formas a través de las cuales la clase dominante organiza la conservación y la penetración de su ideología (entendida como concepción del mundo, como sistema de valores), después de haber mencionado la prensa, las escuelas, bibliotecas, círculos, clubes, subraya la importancia de la arquitectura, de las disposiciones de las calles y de sus nombres.[9] Es como si se escuchara el eco de ciertos estudios de sociólogos durkheimianos de principios de siglo, los de Maunier [10] por ejemplo; al mismo tiempo se anticipa a las orientaciones de la fracción culturalista de los ecologistas, Firey por ejemplo.[11] Gramsci decía todo esto de manera implícita en la afirmación de que cuando

las ideologías adquieren "la solidez de las creencias populares" (según una expresión de Marx), entonces se unifica un bloque social, se constituye el bloque histórico (es decir, se realiza un sistema social integrado).[12] Y también lo dice cuando escribe la palabra *implícitamente* en su definición de ideología como "concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas".[13] Señalemos, al respecto, que la afirmación de que la ideología se manifiesta en la *actividad económica* es un tema que merecería ser profundizado.

Durante la primera fase de los estudios inspirados en Gramsci, las consecuencias más importantes de los principios que acabamos de enunciar se relacionan con la superación del economismo. Pueden ser resumidos en la proposición gramsciana de que las fluctuaciones de la política y de la ideología no son comprensibles si se consideran únicamente como expresión de la estructura.[14] Otra consecuencia, más sutil pero igualmente importante, quedó no obstante en las sombras porque podía herir a los intelectuales. Gramsci la expresa al decir que con bastante frecuencia actos políticos y doctrinas ideológicas tienen una necesidad autónoma, proveniente de la necesidad de *dar coherencia* a un partido, a un grupo, a una sociedad, vale decir, de constituir principios de *distinción y de cohesión interna* (el subrayado es mío - A.P.). Probablemente no se puede encontrar relación alguna entre la estructura social del Oriente bizantino y la doctrina según la cual el Espíritu Santo procede solamente del Padre; o entre la estructura social del Occidente romano y la doctrina según la cual aquél procede también del Hijo: de acuerdo a sus estructuras sociales, esos dos mundos podrían haber muy bien afirmado cada uno lo contrario.[15] La necesidad de estas dos proposiciones ideológicas —podemos agregar hoy, con referencias estructuralistas— se debe buscar más bien en las estructuras independientes de las dos ideologías.

Pero no es aquí donde está el aporte original de Gramsci. Está en el hecho de no perder nunca de vista

las relaciones de clase, hasta cuando elabora la teoría de la integración (hegemonía, ideología, bloque histórico). De ahí resulta un esquema que podríamos exponer así: una situación integrada, de representación orgánica, solamente puede realizarse de manera normal entre las clases dirigentes, gracias a la relación orgánica entre el Estado y la sociedad civil;[10] es decir, gracias a esa relación por la cual la sociedad política representa efectivamente los intereses de la clase dirigente, y ésta es capaz de utilizar los instrumentos de hegemonía para atraerse a los intelectuales y dirigir a los otros grupos de la sociedad, logrando su consenso. Pero en el interior de estas relaciones orgánicas, la ideología integradora, aun cuando invade y unifica gran parte o el conjunto de la sociedad, sigue siendo la ideología de la clase dominante. Atraídas o conformes o simplemente excluídas de la sociedad política, las clases subalternas no están realmente unificadas y su historia, aunque esté ligada estrechamente a la de la sociedad civil, es una función disgregada o discontinua de la sociedad civil y del Estado.[11] Esas clases representan, por lo tanto, una potencialidad disgregadora de las relaciones orgánicas, y esta potencialidad se actualiza cuando se verifican dos circunstancias: a) una crisis orgánica; b) la presencia de una nueva formación social (en general, el partido) que afirma la autonomía integral de las clases subalternas, que es capaz de ejercer la hegemonía, de crear "nuevos valores históricos e institucionales",[12] y de realizar un bloque histórico opuesto, el núcleo de un Estado. Pero la condición preliminar es la crisis orgánica, la crisis de representatividad, la ruptura de la relación orgánica entre los grupos sociales y sus partidos, entre las bases sociales y los actores históricos que ellos engendran.

Esta noción de crisis orgánica es quizás el elemento más interesante de la teoría política de Gramsci y sorprende ver que no haya sido objeto de profundización, según mi conocimiento, en la amplísima literatura gramsciana. Sólo Palmiro Togliatti, en su trabajo sobre *Gramsci y el leninismo* reconoce justamente que "Gramsci pone

como fundamento de todo su pensamiento y de toda su acción ulterior, la noción de las modificaciones y de la transformación de las relaciones de poder en la sociedad, de la ruptura del bloque histórico dominante y de la creación revolucionaria de un bloque nuevo".[19] Pero después de haber hecho esta afirmación, Togliatti pasa a examinar la manera en que Gramsci concibe la *solución* de la crisis orgánica y los medios para salir de ella. Esto le permite centrar su atención sobre la función del partido de la clase obrera, del "intelectual colectivo", etc. Sobre la cuestión evidentemente preliminar de las *condiciones* en las que es posible que se verifique una crisis orgánica, no se dice una palabra; salvo una frase vaga: "Las propias condiciones del mundo capitalista, al llegar a la fase del imperialismo, crean las premisas generales de la ruptura revolucionaria, pero en cada país la ruptura tiene sus premisas particulares, que provienen de su historia".[20] Pero en la obra gramsciana no sólo puede encontrarse una documentación muy abundante de situaciones de crisis orgánica, sino que esta misma documentación, si es examinada con atención, desmiente las dos afirmaciones contenidas en la frase togliattiana: que una cierta fase históricamente circunscripta sea una condición de crisis orgánica; y que este concepto no se puede definir en términos generalizables a diferentes situaciones históricas específicas.

¿Qué son para Gramsci las crisis orgánicas? En primer lugar, se trata de una categoría más amplia que la que supone la expresión "ruptura revolucionaria" usada por Togliatti. La crisis orgánica puede conducir a la revolución, pero también puede abrir el camino a la reacción; o simplemente resolverse dejando el poder en manos de quienes ya lo detentaban. Además, la crisis puede presentar distintos grados de amplitud y de intensidad.

Hay normalmente crisis orgánica —que es crisis de hegemonía de la clase dirigente, conflicto entre representantes y representados— "ya sea porque la clase dirigente ha fracasado en alguna de sus grandes empresas políticas para la cual había demandado o impuesto por

la fuerza, el consenso de las masas (la guerra, por ejemplo) o porque grandes masas (en particular, de campesinos y de pequeños burgueses intelectuales) han pasado bruscamente de la pasividad política a una cierta actividad y plantean reivindicaciones que en su conjunto inorgánico constituyen una revolución. Se habla de crisis de autoridad y es ésta precisamente la crisis de hegemonía, o crisis del Estado en su conjunto".[21] Este pasaje es admirable e ilustra exactamente los dos tipos de crisis de representatividad: por retiro del apoyo, de la delegación; por brusco acrecentamiento de las exigencias políticas, de las reivindicaciones. El segundo tipo se refiere a ese fenómeno que en la terminología sociológica de los estudios del desarrollo se llama movilización social y consiste en la irrupción más o menos imprevista y rápida de grandes masas de población en el sistema político (por ejemplo, por la ampliación del sufragio) o económico-social (por ejemplo, por la extensión de la economía monetaria, o bien por procesos de rápida urbanización).

Pero de igual importancia es la indicación (obvia para el sentido común, pero difícil de admitir por la teoría política) de que el fenómeno con el cual una crisis orgánica aparece más frecuentemente vinculada es la guerra. Y es ésta una noción siempre presente en Gramsci. El pasaje que acabamos de citar data de sus últimos años, pero esta idea se encuentra ya en el *Ordine Nuevo* del 2 de agosto de 1919: "Cuatro años de trincheras y de explotación de la sangre han cambiado radicalmente la psicología del campesino. Este cambio... es una de las condiciones esenciales de la revolución. Lo que no había determinado el industrialismo con su proceso normal de desarrollo, ha sido producido por la guerra".[22] Sobre los efectos de la guerra Gramsci hace observaciones sociológicas muy agudas. Se pueden distinguir tres categorías de efectos esenciales: a) la guerra mundial, al movilizar grandes masas de población campesina, las introdujo en el sistema político, les hizo conocer el Estado —esta estructura intermedia entre la aldea y el universo, que eran

hasta ahora para los campesinos los únicos puntos de referencia—; b) la movilización y los años de guerra anularon el aislamiento, la dispersión, el particularismo de los egoísmos, modelaron un alma común unitaria, permitieron hacer una "experiencia comunista" (sic), impusieron lazos de solidaridad colectiva; c) creó "una *igualación* de las condiciones de explotación de las masas proletarias y semiproletarias que ha producido sus efectos revolucionarios" [33] (el subrayado es mío — A.P.).

Estos tres elementos: movilización y entrada en masa en el sistema: formación de una solidaridad y de objetivos comunes; creación de áreas de igualdad, de "nivelación", como dice Gramsci, frente a situaciones de distinto tipo: empresa bélica, condiciones de trabajo, procesos institucionales; estos tres elementos, digo, caracterizan en general los momentos de crisis orgánica. Cuando en sus escritos sobre historia del *Risorgimento* Gramsci examina lo que con una expresión casi literalmente durkheimiana llama "momentos de vida intensamente colectiva",[34] cuando una población se propone una "tarea común, al menos en potencia", o sea cuando existe la posibilidad de que se realice "una acción y un modo de acción de carácter colectivo (en profundidad y extensión) y unitaria", enumera 26 casos que clasifica en: guerras, revoluciones, plebiscitos, elecciones generales particularmente importantes. Naturalmente, lo que interesa a Gramsci en las elecciones no es su función institucional, sino (con una feliz intuición sociológica) su aspecto movilizador. Recuerda cómo, después de la reforma electoral, las elecciones de 1913 habían suscitado "la convicción mística de que todo habría cambiado después del voto, que se habría producido una verdadera palingenesia social" [35] y anota la importancia del hecho de que en una jornada electoral como la de 1919 "en todo el territorio, en un mismo día, toda la parte más activa del pueblo italiano se plantea las mismas preguntas y trata de resolverlas en su conciencia histórica y política". Naturalmente, la importancia de esos momentos de vida intensamente colectiva varía mucho, y varían por lo tanto

sus efectos posibles. Pero todos contienen la posibilidad de formación de entusiasmos y de voluntades colectivas; por consiguiente, de creación de nuevos valores culturales y, de tal manera, de inicio de un proceso de renovación de las relaciones entre un cierto tipo de estructura y un cierto tipo de superestructura, que lleva a la renovación de las relaciones entre representados y representantes y así como a la determinación de los sujetos de acción histórica.

En un plano más definidamente filosófico sería interesante —pero no es posible hacerlo aquí— desarrollar la relación entre estas nociones y la de "catarsis", que es "pasaje del momento meramente económico al momento ético-político, es decir, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres". Esta catarsis es también "pasaje de lo objetivo a lo subjetivo, de la necesidad a la libertad".[24] Sería también interesante examinar si la polaridad entre períodos históricos de representación orgánica y períodos históricos de crisis y entusiasmos colectivos repite de algún modo la polaridad entre momento de la economía y de la organización y momento de la pasión política, como constituyente analítico de la acción política.

La noción de crisis orgánica sirve para definir solamente una fase de un proceso que admite una alternativa histórica; vale decir, de un proceso que puede según las circunstancias tener salidas diferentes. Puede dar lugar a situaciones en las que la clase gobernante tradicional advierte rápidamente el peligro, unifica a sus distintos representantes en un partido único, reorganiza el poder de manera abiertamente dictatorial. Gramsci pensaba aquí, como es natural, en el tipo fascista de solución de la crisis. O bien, si es incapaz de unificarse de manera estable, la clase gobernante elige provisoriamente un patrón que media entre las diferentes facciones, y al mismo tiempo, entre la clase dominante y las clases subalternas. Se produce entonces una solución cesarista.

Para que haya creación de nuevos valores y de formas históricas nuevas, es necesario en cambio que se afirmen

nuevos sistemas de representación orgánica (y de hegemonía) por parte de las clases subalternas. Se sabe que Gramsci, en distintas fases, concibe dos formas nuevas de representación de las clases subalternas y al mismo tiempo de anticipación del nuevo Estado: los consejos y el partido. Durante los años 50 hubo una controversia que se reflejó en el plano político en torno a la cuestión de si Gramsci daba preferencia a una u otra solución. Togliatti, por ejemplo, en el escrito citado, afirma sin vacilaciones que la solución de los consejos era circunstancial y que la del partido, ya en los años 20, era para Gramsci la solución de principio. La disputa no nos interesa aquí y nos basta observar que la solución de los consejos es formulada en un momento de ascenso revolucionario; la solución del partido es formulada y propuesta para un período de guerra de posición, como lo llama Gramsci, vale decir, un período privado de perspectivas revolucionarias inmediatas. Esta solución está fundada entonces en cierta manera en la hipótesis de la *prolongación de la crisis orgánica.* ¿No era ésta una hipótesis contradictoria en sí, dado que una crisis orgánica no puede dejar de reabsorberse y sistematizarse con el tiempo? ¿No ocurre esto en parte debido precisamente a la acción integradora del partido de la clase obrera? He aquí otro punto que valdría la pena profundizar.

La teoría gramsciana del partido, de la que nos correspondería hablar ahora, es demasiado compleja y ha sdo analizada ya desde demasiados puntos de vista como para que podamos tratarla en pocas líneas. Bastará sin embargo recordar que ella da respuestas a los interrogantes planteados al comienzo, en el sentido de que el partido es para Gramsci una formación social de nuevo tipo, que al constituirse como tal se libera, al menos parcialmente, de los condicionamientos estructurales, desbordando el papel de simple representación del grupo social que lo produce, y ello en la medida en que interpreta sus necesidades futuras a la luz de las perspectivas estatales en su conjunto. El partido es en consecuencia una formación social que supera, en un sentido universalista, los intereses corpora-

tivos de una categoría social dada y tiende a anular el sistema de intereses preexistentes o a crearse uno distinto fundado en la pertenencia o en la prosecución de valores nuevos: los "gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales".

En cuanto al último interrogante acerca de cuál es la naturaleza de la reflexión sobre los conceptos así precisados, la respuesta no ofrece ahora ninguna dificultad. Es la elaboración teórica autónoma de conceptos y categorías gracias a los cuales se pueden formular hipótesis para la orientación de la investigación y cánones para la orientación de la acción política; vale decir, es ciencia de la política. Gramsci fija en su *Maquiavelo* los contornos del objeto de esta ciencia de la política. Podemos resumirlos en tres puntos. Ella debe ser ante todo el estudio de las *condiciones* que permiten la formación de ciertas voluntades colectivas, en los diferentes niveles de relaciones de fuerza dentro de los cuales se manifiestan (social, es decir ligados directamente a la estructura; político, y político-militar) y en las diferentes combinaciones (horizontales, o según las actividades económicas; verticales, es decir geográfico). En segundo lugar, el estudio de los *modos* de constitución de la voluntad colectiva (los modos de identificación del individuo con el grupo, el espíritu de sacrificio, el espíritu de cuerpo, el espíritu estatal, etc.). Finalmente, el estudio de las reglas de gobierno y, más ampliamente, el estudio del funcionamiento del Estado, indicando con este término "el conjunto de las actividades prácticas y teóricas con las que la clase dirigente justifica y perpetúa su dominación y además logra obtener el consenso activo de los gobernados".[31] El término de Estado comprende, en esta acepción, también a la sociedad civil (las organizaciones "llamadas privadas", etc.) y por ello la ciencia de la política aparece en Gramsci como la ciencia unitaria de los fenómenos sociales, que engloba las otras ciencias sociales y en particular la sociología.

Esta concepción unitaria y global de la ciencia política parece estar en contradicción con otras afirmaciones gramscianas (por otra parte fragmentarias y poco desa-

rrollados) según las cuales es preciso establecer distinciones entre los diferentes grados de la superestructura y en base a éstas determinar la posición de la actividad política (y de la ciencia correspondiente); esta última constituiría el primer grado o momento de la superestructura, es decir, la fase de mera afirmación voluntaria, indistinta y elemental.[28] Por otra parte, este esbozo de clasificación, que podría, a la luz de otros pasajes algunos de los cuales fueron mencionados aquí, hacer pensar en una distinción entre dos ciencias sociales fundamentales, la ciencia política y la económica, es inmediatamente negado mediante un característico procedimiento dialéctico con la afirmación de que "la política es toda la vida y que, en consecuencia, todo el sistema de las superestructuras puede ser concebido como distinciones de la política".[29]

Esta necesidad de globalidad de la ciencia política es evidentemente determinada por su vinculación necesaria con la acción política, con la praxis. La vinculación de teoría y práctica es idéntica en Gramsci a la existente en Marx. Sin embargo, en el argumento gramsciano hay un punto digno a desarrollar: "el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea particularmente en ciertos momentos históricos llamados de transición; en los momentos en que el movimiento de transformación es más rápido, las fuerzas prácticas desencadenadas tienen necesidad de ser justificadas para volverse más eficaces y expansivas": es decir, en los momentos de crisis orgánica. En tales momentos la actividad teórica y la actividad práctica tienden a identificarse. Ello quiere decir que esta tendencia a la identificación es una *variable* y que en los momentos de estabilidad orgánica la actividad teórica tiende a separarse, o sea a devenir específica. El problema de la relación entre teoría y práctica, no obstante la afirmación filosófica de su tendencia a la identificación, es planteado aquí en términos sociológicamente verificables, como relación entre dos tipos de actividad.

De todos modos, aparte de algunas observaciones de detalle que se pueden hacer aquí o allá, la lógica del procedimiento gramsciano en los pasajes —del *Maquiavelo,*

por ejemplo— en los que propone conceptos y categorías que son el fundamento para hipótesis y verificaciones empíricas, lleva a concebir una ciencia política relativamente autónoma; condicionada temporalmente, es cierto, pero al igual que otras ciencias con una temporalidad propia, diferente de la copia de la estructura; con vistas a la acción como finalidad última, pero con grados distintos de inmediatez.

El gramscismo de los años 50 tuvo en Italia diversos significados: refugio antidogmático contra el peligro de una ortodoxia grosera de partido; base para la reivindicación de un rol específico de los intelectuales; estímulo para la investigación coherente de los significados de la tradición italiana; pero también pretexto para no distanciarse demasiado bruscamente de la estructura metodológica crociana; resistencia al ajuste de cuentas con la metodología más rigurosa de las ciencias históricas y sociales, que por ese entonces se desarrollaban en el extranjero: medio para eludir ciertos problemas fundamentales en este sector.

La cultura italiana de los años 60 parece alejarse de esta lectura de Gramsci en puntas de pie, sin reflexión crítica particular, sólo mostrando un progresivo desinterés. Como es habitual rehusa el ajuste de cuentas. Según mi conocimiento, el único que ha esbozado un análisis de fondo, aunque rápido, de las implicancias negativas del historicismo absoluto gramsciano ha sido un extranjero: Louis Althusser.[50] Él muestra con mucha penetración que el historicismo de Gramsci va mucho más allá del que podría ser atribuido a Marx, porque no sólo elabora una teoría que analiza su propio rol ideológico (y ésta es la originalidad del marxismo, que "incluye el sentido práctico de su teoría en su misma teoría";[51] sino que lleva a ideologizar, y por lo tanto a historizar el saber científico, vinculándolo a través del "bloque histórico" a las evoluciones de la estructura. Como en todo historicismo absoluto, la ciencia deviene ciencia de la historia, la ciencia de la historia deviene la propia historia. La actividad teórica tiende entonces a perder toda especificidad para

reducirse a una práctica histórica que confunde sin distinción, economía, política, ideología y ciencia. Todas las categorías se reencuentran y los diferentes niveles se confunden.

La lectura de Gramsci que aquí he intentado quiere ser una contribución a la reconstrucción de lo que en el Gramsci teórico (y no sólo investigador) escapa a una crítica del tipo de la de Althusser, vale decir, a la reconstrucción de una conceptualización científica sistemática, que distingue sus categorías y sus "niveles", en lugar de confundirlos. Y esto no para rejuvenecer, gentilianamente, una heráldica nacional o de facción para las ciencias sociales de hoy, sino para examinar lo que en esta reconstrucción es transferible y utilizable en el trabajo actual.

Post-scriptum

Este texto fue escrito en marzo de 1967 y presentado como comunicación al "Convegno Gramsciano di Cagliari" en abril de ese año. Las comunicaciones leídas en ese congreso, y sobre todo la perteneciente a Norberto Bobbio, las discusiones producidas en aquella ocasión, otros textos conocidos posteriormente, como el capítulo sobre el gramscismo en el libro de Asor Rosa, *Scrittori e Popolo,* y finalmente el artículo de Gallino aquí publicado, que he podido leer apenas hace algunos días, me impulsan como es natural a retomar el tema. Y ello no para modificar sus conclusiones o sus pasajes esenciales, sino para obviar ciertas parcialidades evidentes. Me limito a señalar algunos puntos que quedan como sugerencias y orientaciones para futuros trabajos.

Me parece que está definitivamente cerrado el equívoco nacido del famoso debate sobre la revolución agraria fracasada. La comunicación de Galasso contiene una serie de afirmaciones que coinciden con las hechas en mi trabajo. Por lo demás, Galasso reconoce que en el fundamento de la indagación gramsciana hay un intento de teoría política; es decir, no la preocupación por indicar una alternativa válida para el momento histórico de realiza-

ción de la unidad, sino una respuesta al problema general de "¿cuándo se puede decir que existen las condiciones para que pueda suscitarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular"? Pero entonces me parece que el trabajo de lectura a realizar con Gramsci es el de reconstruir en términos gramscianos la respuesta a esta pregunta, y no afanarse, como en ciertos puntos parece hacerlo Galasso, en demostrar que Gramsci da un juicio esencialmente positivo y no negativo de la clase dirigente que realizó el Estado italiano unitario.

Cerrado políticamente, pero a reabrir en cambio desde el punto de vista conceptual, es el problema de la hipótesis nacional-popular. Participo en un cien por ciento del juicio negativo que da Asor Rosa sobre los efectos del gramscismo de los años 50. Pero esto no quiere decir: 1) que en Gramsci no haya otra cosa que lo utilizado en los años 50; 2) que el concepto de "nacional-popular" —probablemente dañoso como línea política de la izquierda italiana de esta posguerra (pero también éste es un debate que debe ser abierto explícitamente, aportando todos los datos)— quizás sea un concepto útil para comprender cierta fase de los movimientos de masa en los países en vías de desarrollo. No por nada este concepto es utilizado tan profusamente en América Latina para describir un tipo de movimientos políticos dentro del cual podemos comprender —con todas sus variaciones específicas— el peronismo, el varguismo, el aprismo y otros.

Sobre la reconstrucción magistral del concepto de sociedad civil realizada por Norberto Bobbio en su comunicación será preciso reflexionar también porque hay en ella, más allá de su valor interpretativo del pensamiento gramsciano, materia para desarrollos fecundos de la teoría política. Me parece sin embargo que habría que precisar un punto, aunque más no sea para evitar eventuales equívocos polémicos contra esta interpretación por parte de los interpretes ortodoxos del marxismo de Gramsci. Y es éste: la indicación del uso particular del concepto de sociedad civil, y de su asignación al nivel de la super-

estructura y de su primado respecto a la sociedad política, como primado de la acción ideológica sobre aquella institucional, no nos debe hacer olvidar que a pesar de todo Gramsci, aunque no lo repetía con demasiada frecuencia y lo daba por descontado, concebía a la sociedad como teatro esencialmente de una lucha de clases. La distinción entre "dirección" y "dominio" es la distinción entre un área donde las relaciones de clases están regidas por la hegemonía de una clase sobre las otras, y por la potencial atracción que la primera ejerce sobre las segundas, y por consiguiente, por una integración final en potencia, y un área en cambio donde una clase gobierna a las otras por medio de la fuerza.

Con mucha precisión, en el parágrafo 7 de su comunicación, Bobbio define los dos modelos alternativos: uno que se podría atribuir a Marx y a Lenin, y el otro que se podría atribuir a Gramsci. Según el primero la extinción del Estado (pero también se podría decir: el cambio social) se produce como consecuencia de los antagonismos de clases; para el segundo, este proceso ocurre por la ampliación progresiva de la sociedad civil hasta su universalización. Ahora bien, aunque Bobbio habla sólo de "acentos" distintos, me parece que el segundo modelo —atribuible o no a Gramsci, quizás sea atribuible mejor al gramscismo de esta posguerra y a la línea ideológica togliattiana— es lógicamente incompatible con el concepto de dominio, que denota una situación superable sólo a través de la lucha de clases.

Haría una observación análoga a las conclusiones del artículo de Gallino incluído en este volumen, con el cual comparto gran parte del análisis. Me parece que ha llevado un poco a sus consecuencias extremas la vinculación entre Gramsci y ciertos aspectos de la teoría sociológica moderna esbozada por mí, o mejor, de distintas teorías sociológicas modernas (hasta aquella de la disonancia cognitiva). También aquí, lucha de clases y dominio son nociones incompatibles, en mi opinión, con la serie de conceptos que sirven para describir los procesos de integración y desintegración en los distintos tipos y grados.

Norberto Bobbio

Gramsci y la concepción de la sociedad civil*

1. *De la sociedad al estado y del estado a la sociedad.* El pensamiento político moderno, desde Hobbes a Hegel, está marcado por la tendencia constante —aun dentro de las distintas soluciones— a considerar al estado o sociedad política con respecto al estado de naturaleza (o sociedad natural) como el momento supremo o definitivo de la vida común y colectiva del hombre, ser racional, como el resultado más perfecto o menos imperfecto de aquel proceso de racionalización de los instintos o de las pasiones o de los intereses, por el que el reino de la fuerza desordenada se transforma en el reino de la libertad regulada. El estado es concebido como producto de la razón, o como sociedad racional, en la que sólo el hombre puede llevar una vida conforme a la razón, o sea conforme a su naturaleza. En esta tendencia se encuentran y se mezclan tanto las teorías realistas, que describen al estado tal cual es (desde Maquiavelo a los teóricos de la razón de estado), como las del derecho natural (desde Hobbes a Rousseau, a Kant), que proponen modelos ideales de estado, lo describen tal como debería ser para cumplir su finalidad. El proceso de racionalización del estado (el estado como sociedad racional), que es propio de los segundos, se encuentra y se confunde con

* El texto que doy a publicación difiere del presentado en el Seminario de Cagliari sólo en pocas correcciones formales: quise precisar o reforzar en particular algunas frases acerca de las cuales sería necesario recalcar que mi intención no era la que algunos críticos, en especial Jacques Texier, me atribuyeron: la de hacer de Gramsci un antiMarx. Pero, repito, la esencia ha permanecido inalterada.

el proceso de estatización de la razón, que es propio de los primeros (la razón de estado). En Hegel, que representa la disolución y la culminación de este acontecer, los dos procesos se confunden, tanto que en la *Filosofía del derecho* la racionalización del estado celebra su triunfo al tiempo que es representada no ya como propuesta de un modelo ideal sino como comprensión del movimiento histórico real: la racionalidad del estado ya no es sólo una exigencia sino una realidad, no sólo un ideal sino un evento de la historia[1]. El joven Marx aprehendió exactamente este carácter de la filosofía hegeliana del derecho cuando en la crítica dice: "No se debe censurar a Hegel porque describa el ser del estado moderno tal cual es, sino porque concluye que ello es la *esencia del estado*"[2].

A la racionalización del estado se llega mediante la utilización constante de un modelo dicotómico, que contrapone el estado como momento positivo a la sociedad preestatal o antiestatal, degradada a momento negativo. De este modelo se pueden distinguir, si bien con cierto esquematismo, tres variantes principales: el estado como negación radical y por ende eliminación y cambio total del estado de naturaleza, o sea como renovación o *restauratio ab imis* con respecto a la fase del desarrollo humano anterior al estado (modelo Hobbes-Rousseau); el estado como conservación-*regulación* de la sociedad natural y por lo tanto no entendido como *alternativa* sino como verificación o *perfeccionamiento* con respecto a la fase que lo precede (modelo Locke-Kant); el estado como conservación o *superación* de la sociedad preestatal (Hegel), en el sentido que el estado es un momento *nuevo* y no sólo un perfeccionamiento (a diferencia del modelo Hobbes-Rousseau). Mientras el estado de Hobbes y el de Rousseau excluye definitivamente el estado de naturaleza, el estado hegeliano *contiene* la sociedad civil (que es la historización del estado de naturaleza o sociedad natural de los filósofos del derecho natural): la contiene y la supera transformando una universalidad meramente formal (*eine formelle Allgemeinheit*, *Enc.*, 517) en

una realidad orgánica (*organische Wirklichkeit*), a diferencia del estado lockiano que contiene la sociedad civil (que en Locke se presenta de nuevo como sociedad natural) no para avanzar sino para legitimar la existencia y los fines.

Con Hegel el proceso de racionalización del estado alcanza el punto más alto de la parábola. En los mismos años, a través de los escritos de Saint-Simon que, advirtiendo la profunda transformación de la sociedad producida no por la revolución política sino por la revolución industrial, predecían el advenimiento de un nuevo orden regulado por científicos e industriales contra el orden tradicional regido por metafísicos y militares[3], comenzaba la parábola descendente: la teoría o sólo la creencia (el mito) de la inevitable decadencia del estado. Esta teoría o creencia pasaría a ser un rasgo característico de las ideologías políticas dominantes en el siglo XIX. Marx y Engels harían de ella uno de los fundamentos de su sistema: el estado no es más la realidad de la idea ética, el racional en sí y por sí, sino, según la famosa definición de *El capital*: "violencia concentrada y organizada de la sociedad"[4]. La antítesis a la tradición del derecho natural culminante en Hegel no podía ser más completa. En contraste con el primer modelo, el estado ya no es concebido como eliminación sino como conservación, prolongación y estabilización del estado de naturaleza: en el estado el reino de la fuerza no es abolido, por el contrario, resulta perpetuado, con la única diferencia que la guerra de todos contra todos es sustituida por la guerra de una parte contra otra parte (la lucha de clases, de la que el estado es expresión e instrumento). En contraste con el segundo modelo, la sociedad de la cual el estado es el supremo regulador no es una sociedad natural, conforme a la naturaleza eterna del hombre, sino una sociedad históricamente determinada, caracterizada por ciertas formas de producción y por ciertas relaciones sociales, y por lo tanto el estado, como comité ejecutivo de la clase dominante, antes que expresión de una exigencia universal y racional, es la reiteración y la valora-

ción de intereses particulares. En contraposición con el tercer modelo, en fin, el estado no se presenta más como superación de la sociedad civil, sino como la simple representación de la misma: tal es la sociedad civil, tal el estado. El estado contiene a la sociedad civil no para fundirla en otra, sino para conservarla tal como es; la sociedad civil históricamente determinada, no desaparece en el estado, sino que reaparece en él con todas sus determinaciones concretas.

De esta triple antítesis se pueden extraer los tres elementos fundamentales de la doctrina de Marx y Engels con respecto al estado: 1) el estado como aparato coercitivo, o, como ya se dijo, "violencia concentrada y organizada de la sociedad": o sea concepción instrumental del estado opuesta a la concepción teleológica o ética; 2) el estado como instrumento de dominio de clase, por el cual "el poder político del estado moderno no es más que una junta, que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa"[5]: o sea concepción particularizada del estado opuesta a la concepción universalista propia de todas las teorías del derecho natural, incluido Hegel; 3) el estado como momento secundario y subordinado respecto de la sociedad civil, por el cual "no es el estado el que condiciona y regula a la sociedad civil, sino la sociedad civil la que condiciona y regula al estado"[6]: o bien concepción negativa del estado opuesta a la concepción positiva propia del pensamiento racionalista. Como aparato coercitivo, particularizado y subordinado, el estado no es el momento último del movimiento histórico, sin posibilidad de superación ulterior: el estado es una institución transitoria. Así la inversión de las relaciones sociedad civil-sociedad política tiene como consecuencia un vuelco total en la concepción del curso histórico: el progreso no marcha de la sociedad al estado, sino, inversamente, del estado a la sociedad. Aquel proceso de pensamiento iniciado con la concepción del estado que suprime el estado de naturaleza, termina cuando surge y se afianza la teoría según la cual el estado debe ser a su vez suprimido.

La teoría del estado de Antonio Gramsci —me refiero en particular al Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel*— pertenece a esta nueva historia en la que, para resumir, el estado no es un fin en sí mismo, sino un aparato, un instrumento; es el representante no de intereses universales sino particulares; no es un ente subordinado a la sociedad que está subyacente sino condicionado por ésta y en consecuencia, subordinado a ésta; no es una institución permanente sino transitoria, destinada a desaparecer con la transformación de la sociedad que lo sustenta. No sería difícil encontrar entre las miles de páginas de los *Cuadernos* fragmentos en los que esté presente el eco de los cuatro temas fundamentales del estado instrumental, particular, subordinado, transitorio. No obstante, quien haya adquirido una cierta familiaridad con dichos textos sabe que el pensamiento gramsciano tiene rasgos originales y personales, que no permiten las esquematizaciones fáciles casi siempre inspiradas en motivos de polémica política, del tipo "Gramsci es marxista-leninista", o bien "es más leninista que marxista", o "es más marxista que leninista", o "no es marxista ni leninista", como si los conceptos de "marxismo", "leninismo", "marxismo-leninismo" fuesen conceptos claros y precisos, dentro de los que se pudiera resumir esta o aquella teoría o grupos de teorías sin dejar margen de incertidumbre, y como si pudieran usarse del mismo modo en que se usa un nivel para medir la alineación de una pared. La primer tarea que debe plantearse una investigación del pensamiento gramsciano es la de poner en relieve y analizar esos rasgos originales y personales sin otra preocupación que la de reconstruir las líneas de una teoría, que se presenta fragmentaria, dispersa, no sistematizada, con alguna oscilación terminológica, aunque sostenida, especialmente en los escritos de la cárcel, por una unidad de inspiración fundamental. Una reivindicación a veces demasiado estricta de la ortodoxia respecto de una determinada línea de partido ha suscitado como reacción la actitud opuesta de los cazadores de la heterodoxia si no de la apostasía; la apología apasionada está alimen-

tando, si no me equivoco, una actitud, todavía subterránea, pero ya notable de algunos signos de intolerancia, francamente iconoclástica. Pero como ni ortodoxia ni heterodoxia son criterios válidos para una crítica filosófica, exaltación e irreverencia son predisposiciones engañosas y que desvían la comprensión de un momento de la historia del pensamiento.

2. *La sociedad civil en Hegel y en Marx*. Para una reconstrucción del pensamiento político de Gramsci el concepto-clave, el concepto necesario como punto de partida, es el de *sociedad civil*. Conviene partir del concepto de sociedad civil antes que del concepto de estado porque con respecto al primero más que con respecto al segundo el uso gramsciano se aparta tanto del uso hegeliano como del de Marx y Engels.

Desde que el problema de la relación Hegel-Marx se ha desplazado de la confrontación entre los métodos (el uso del método dialéctico y la así llamada subversión) a la confrontación *también entre los contenidos*, —para esta nueva perspectiva ha sido fundamental la obra de Lukacs sobre el joven Hegel— los parágrafos dedicados por Hegel al análisis de la sociedad civil fueron estudiados con mayor atención: la mayor o menor dosis de hegelianismo en Marx se valora ahora *también* por la mayor o menor medida en que la descripción de la sociedad civil en Hegel (más precisamente de la primera parte sobre el sistema de las necesidades) pueda ser considerada como una prefiguración del análisis y de la crítica marxista de la sociedad capitalista. A la recuperación de este nexo entre el análisis marxista de la sociedad capitalista y el análisis hegeliano de la sociedad civil dio ocasión el mismo Marx en un conocido pasaje del Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde dice que su revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel "desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que

radican, por el contrario en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, *bajo el nombre de 'sociedad civil'*, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política"[7]. Pero en realidad, por un lado los intérpretes de la filosofía del derecho de Hegel tendieron a concentrar su atención en la teoría del estado y a descuidar el análisis de la sociedad civil —cuya importancia aparece en los estudios hegelianos de la década del 20— por el otro, los estudiosos de Marx durante mucho tiempo tuvieron la tendencia a considerar el problema de las relaciones con Hegel exclusivamente a la luz de la adopción por parte de Marx del método dialéctico. Es conocido que en los más importantes estudiosos italianos de Marx, como Labriola, Croce, Gentile y Mondolfo, algunos de los cuales eran o hegelianos o estudiosos de Hegel, no se encuentra ninguna alusión al concepto hegeliano de sociedad civil (aun cuando se encuentra en Sorel). Gramsci es el primer escritor marxista que utiliza para su análisis de la sociedad, con una referencia textual, como veremos, también en Hegel, el concepto de sociedad civil.

Pero, a diferencia del concepto de estado, que arrastra una larga tradición, el concepto de sociedad civil, que deriva de Hegel y reaparece en la actualidad especialmente en el lenguaje de la teoría marxista de la sociedad, es usado, también en el lenguaje filosófico, de manera menos técnica y rigurosa, con significados oscilantes que exigen cierta cautela en la comparación, y algunas precisiones preliminares. Considero útil señalar algunos puntos, que merecerían un análisis mucho más profundo del que puedo permitirme y del que puedo ser capaz.

a) En toda la tradición del derecho natural la expresión *societas civilis*, además de designar la sociedad preestatal, como sucederá en la tradición hegeliano-marxista, es sinónimo, según el uso latino, de sociedad política, y por lo tanto de estado: Locke usa indistintamente uno u otro término; en Rousseau *état civil* vale para estado; también Kant que con Fichte es el autor más cercano a

Hegel, cuando en la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* habla de la tendencia irresistible por la que el hombre es empujado por la naturaleza hacia la constitución del estado, llama a esta meta suprema de la naturaleza con respecto a la especie humana *bürgerliche Gesellschaft*[8].

b) En la tradición del derecho natural, como se sabe, los dos términos de la antítesis no son ya, como en la tradición hegeliano-marxista, sociedad civil-sociedad política, sino estado de naturaleza-estado civil. La idea de un estadio preestatal de la humanidad se inspira no tanto en la antítesis sociedad-estado cuanto en la naturaleza-civilización. Por otra parte se va abriendo camino también en los escritores del derecho natural la idea de que el estado preestatal o natural no es un estado asocial, esto es de guerra continua, sino una primera forma de estado social, caracterizado por el predominio de relaciones sociales, reguladas, como eran o se creía que fueran las familiares y las económicas, de las leyes naturales. Esta transformación del *status naturalis* en una *societas naturalis* es evidente en el pasaje de Hobbes-Spinoza a Pufendorf-Locke. Todo lo que Locke encuentra en el estado de naturaleza, o sea antes del estado, junto con las instituciones familiares, las relaciones de trabajo, la institución de la propiedad, la circulación de los bienes, el comercio, etc., muestra que aun cuando él llama *societas civiles* al estado, la imagen que tiene de la fase preestatal de la humanidad es mucho más una anticipación de la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel que una continuación del *status naturae* de Hobbes-Spinoza. Este modo de entender el estado de naturaleza como *societas naturalis* llega, tanto en Francia como en Alemania, hasta los umbrales de Hegel. La contraposición entre *société naturelle*, entendida como sede de las relaciones económicas, y *société politique*, es un elemento constante de la doctrina fisiocrática. En un pasaje de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, obra de la que deriva la primera crítica de Hegel a las doctrinas del derecho natural, se dice claramente que el estado de naturaleza es también

un estado social, y por lo tanto "al estado de naturaleza no se opone el estado social sino el estado civil (*bürgerliche*), porque puede existir sociedad en el estado de naturaleza, pero no una sociedad civil", donde por sociedad civil se entiende la sociedad política, o sea el estado, aquella sociedad, como explica Kant, que garantiza lo mío y lo tuyo con leyes públicas[9].

c) La innovación de Hegel con respecto a la tradición del derecho natural es radical: en la última redacción de su muy elaborado sistema de filosofía política y social, tal como aparece en la *Filosofía del derecho* de 1821, se decide a denominar sociedad civil, con una expresión que hasta sus predecesores inmediatos servía para indicar la sociedad política, a la sociedad prepolítica, o sea a aquella fase de la sociedad humana que hasta entonces era llamada sociedad natural. Esta innovación es radical con respecto a la tradición del derecho natural porque Hegel al representar la esfera de las relaciones preestatales abandona el análisis fundamentalmente jurídico de los filósofos del derecho natural, que tienden a diluir las relaciones económicas en sus formas jurídicas (teoría de la propiedad y de los contratos), y abreva desde los años juveniles en los economistas, especialmente ingleses. Para éstos las relaciones económicas constituyen la textura de la sociedad preestatal, y la distinción entre lo preestatal y lo estatal es representado siempre como distinción entre la esfera de las relaciones económicas y la esfera de las instituciones políticas. Se suele recurrir a la obra de Adam Ferguson, *An Essay on History of Civil Society* (1767), traducida en Alemania al año siguiente y conocida por Hegel, donde por otra parte la expresión *civil society* (traducida en alemán como *bürgerliche Gesellschaft*) tiende a denotar más bien la antítesis de sociedad primitiva antes que la de sociedad política (como en Hegel) o la de sociedad natural (como en los filósofos del derecho natural), y será sustituida de hecho por Adam Smith en análogo contexto por *civilized society*[10]. Mientras el adjetivo "civil" en inglés (como también en francés y en italiano) tiene también el sentido de no-

bárbaro, o sea de "civilizado", cuando en la traducción alemana pasa a ser *bürgerliche* (y no *zivilisierte*), la ambigüedad entre el significado de no-bárbaro y de no-estatal se elimina, permaneciendo sin embargo otra ambigüedad y más grave, la que da lugar al uso hegeliano, entre preestatal (en cuanto antítesis de "político") y estatal (en cuanto antítesis de "natural").

d) La innovación terminológica de Hegel ha ocultado a menudo el verdadero significado de su innovación sustancial, que no consiste, como se ha repetido muchas veces, en el descubrimiento y en el análisis de la sociedad preestatal, porque este descubrimiento y este análisis habían sido introducidos por lo menos desde Locke aunque bajo el nombre de estado de naturaleza o sociedad natural, sino en la interpretación que ofrece la *Filosofía del derecho*: la sociedad civil de Hegel, a diferencia de la sociedad de Locke hasta los fisiócratas, no es ya el reino de un orden natural, que debe ser liberado de las restricciones y de las distorsiones impuestas por malas leyes positivas, sino, al contrario, el reino "de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y moral"[11], que debe ser regulado, dominado y anulado en el orden superior del estado. En este sentido, y sólo en este sentido, la sociedad civil de Hegel, no la sociedad natural de los filósofos del derecho natural, desde Locke a Rousseau, a los fisiócratas, es un concepto premarxista. No obstante esto, corresponde ahora advertir que el concepto de sociedad civil de Hegel es en cierto aspecto más amplio y en otro más restringido que el concepto de sociedad civil, tal como será acogido en el lenguaje marxista-engelsiano que llegó a ser corriente después. Más amplio porque en la sociedad civil Hegel incluye no sólo la esfera de las relaciones económicas y la formación de las clases, sino también la administración de la justicia y el ordenamiento policial y corporativo, o sea dos tópicos del derecho público tradicional; más restringido porque en el sistema tricotómico de Hegel (no dicotómico como el de los filósofos del derecho natural), la sociedad civil constituye el momento intermedio entre la familia y el

estado, y por lo tanto no incluye, como incluyen en cambio la sociedad natural de Locke y la sociedad civil en el preponderante uso moderno, todas las relaciones y las instituciones preestatales, incluida allí la familia. La sociedad civil en Hegel es la esfera de las relaciones económicas y asimismo su reglamentación externa según los principios del estado liberal y es conjuntamente sociedad burguesa y estado burgués: en ella concentra Hegel la crítica de la economía política y de la ciencia política, inspiradas respectivamente en los principios de la libertad natural y del estado de derecho.

e) La determinación del significado de "sociedad civil", ampliándose a toda la vida social preestatal, como momento del desarrollo de las relaciones económicas, que origina y determina el momento político, y por lo tanto como uno de los dos términos de la antítesis sociedad-estado, se produce con Marx. La sociedad civil pasa a ser uno de los elementos del sistema conceptual de Marx y Engels, desde los estudios juveniles de Marx, como *La cuestión judía*, en que la recurrencia a la distinción hegeliana entre *bürgerliche Gesellschaft* y *politischer Staat* es el presupuesto de la crítica a la solución dada por Bauer al problema judío [12], hasta los escritos posteriores de Engels, como el ensayo sobre Feuerbach, que contiene uno de los pasajes con justicia más citados por su incisividad simplificadora: "El estado, el orden político, es el elemento subalterno, y la sociedad civil, *el reino de las relaciones económicas*, el elemento decisivo" [13]. La importancia de la antítesis sociedad civil-estado debe relacionarse también con el hecho de que esa es una de las formas en que se presenta la antítesis fundamental del sistema, la que existe entre estructura y superestructura: si es cierto que la sociedad política no agota el momento superestructural, es también cierto que la sociedad civil coincide —en el sentido de su extensión— con la estructura. En el mismo pasaje de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en la que Marx se refiere al análisis hegeliano de la sociedad civil, precisa que "la anatomía de la sociedad civil hay que

buscarla en la economía política", e inmediatamente después examina la tesis de la relación estructura-superestructura en una de sus más famosas formulaciones [14]. Al respecto conviene citar y tener continuamente a la vista uno de los pasajes marxistas más importantes en la materia: "La forma de intercambio condicionada por las fuerzas productivas existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*... Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar, y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción de la historia hasta ahora corriente, que se limita a las acciones de los jefes y de los estados y descuida las relaciones reales... La sociedad civil abarca todo el complejo de las relaciones materiales entre los individuos en el seno de un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Incluye todo el complejo de la vida comercial e industrial de un grado de desarrollo y trasciende por lo tanto al estado y a la nación, si bien por otra parte, deba nuevamente afirmarse hacia el exterior como nacionalidad y organizarse hacia el exterior como estado" [15].

3. *La sociedad civil en Gramsci.* Este análisis sumario del concepto de sociedad civil desde los filósofos del derecho natural hasta Marx [16] ha desembocado en la identificación, producida con Marx, entre sociedad civil y momento estructural. Ahora bien, esta identificación puede ser considerada como punto de partida del análisis del concepto de sociedad civil en Gramsci, porque —justamente en la individualización de la naturaleza de la sociedad civil y de su ubicación en el sistema— la teoría de Gramsci introduce una profunda innovación respecto de toda la tradición marxista. *La sociedad civil en Gramsci no pertenece al momento de la estructura sino al de la superestructura.* No obstante los numerosos análisis a que fue sometido en los últimos años el concepto gramsciano de sociedad civil, este punto esencial, sobre el que se articula todo el sistema conceptual gramsciano, me parece que no ha sido suficientemente subrayado,

aunque no faltaron estudiosos que enfatizaron la importancia del momento superestructural en este sistema[17]. Bastará citar un pasaje fundamental en uno de los texto más importantes de los *Cuadernos*: "Por ahora, se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, uno que podríamos denominar de la 'sociedad civil' formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados 'privados' y otro de la 'sociedad política o estado', que corresponden a la función de 'hegemonía' que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de 'dominio directo' o de comando que se expresa en el estado y en el gobierno jurídico"[18]. Y además introduce un gran ejemplo histórico: en el medioevo sociedad civil es para Gramsci la Iglesia entendida como "el aparato de hegemonía del grupo dirigente, que no tenía un aparato propio, o sea que no tenía una organización cultural e intelectual propia, pero sentía como tal a la organización eclesiástica universal"[19]. Parafraseando el pasaje de Marx citado arriba se podría caer en la tentación de decir que la sociedad civil incluye para Gramsci no ya "todo el complejo de las relaciones materiales", sino todo el complejo de las relaciones ideológico-culturales, no ya "todo el complejo de la vida comercial e industrial", sino todo el complejo de la vida espiritual e intelectual. Ahora si es cierto que la sociedad civil es como dice Marx, "el verdadero hogar, el escenario de toda la historia", ¿este alejamiento del significado de sociedad civil en Gramsci no nos induce a preguntarnos de pronto si él no habría puesto "el verdadero hogar, el escenario de toda la historia" en otro lugar? Se puede presentar el problema de la relación entre Marx (y Engels) y Gramsci también de este modo, mucho más claro: tanto en Marx como en Gramsci la sociedad civil, no ya el estado como en Hegel, representa el momento activo y positivo del desarrollo histórico. Salvo que, en Marx, este momento activo y positivo es estructural, en Gramsci superestructural. En otras palabras, ambos ponen el acento no ya sobre el estado, como había hecho Hegel culminando la tradición de los filósofos del derecho natural, sino sobre la socie-

dad civil, o sea que en cierto sentido modifican enteramente a Hegel. Pero con esta diferencia: que la modificación de Marx permite el paso del momento superestructural o condicionado al momento estructural o condicionante, mientras que en Gramsci el trastrocamiento se produce en el interior mismo de la superestructura. Cuando se dice que el marxismo de Gramsci consiste en la revaloración de la sociedad civil con respecto al estado, se omite decir qué significa para Marx y para Gramsci respectivamente "sociedad civil". Quede bien claro que con esto no pretendo en absoluto desmentir el marxismo de Gramsci, sino llamar la atención sobre el hecho de que la revaloración de la sociedad civil no es aquello que lo vincula a Marx, como podría parecerle a un lector superficial, sino aquello que lo distingue de él.

En realidad contrariamente a lo que se cree, Gramsci deriva su concepto de sociedad civil no de Marx, sino declaradamente de Hegel, si bien a través de una interpretación un poco forzada, o por lo menos unilateral, de su pensamiento. En un pasaje de *Passato e Presente*, Gramsci habla de la sociedad civil "como es entendida por Hegel, y en el sentido en que a menudo es utilizada en estas notas", y en seguida explica que se trata de la sociedad civil "en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre toda la sociedad, como contenido ético del estado"[20]. Este breve texto sirve para aclarar dos aspectos muy importantes: 1) el concepto gramsciano de sociedad civil pretende haber derivado del de Hegel; 2) el concepto hegeliano de sociedad civil tal como lo entiende Gramsci es un concepto superestructural. Estos dos aspectos plantean una gran dificultad: por un lado, Gramsci deriva de Hegel su tesis de la sociedad civil como perteneciente al momento de la superestructura y no al de la estructura; pero por el otro, también Marx había recurrido a la sociedad civil de Hegel, como vimos cuando identificaba la sociedad civil con el conjunto de relaciones económicas, o sea con el momento estructural. ¿Cómo se explica este contraste? Creo que la única explicación posible debe buscarse en

la misma *Filosofía del derecho* de Hegel, donde, como ya señalamos, la sociedad civil incluye no sólo la esfera de las relaciones económicas sino también sus formas de organización, espontáneas o voluntarias, o sea las corporaciones, y su primera y rudimentaria reglamentación en el estado de policía. Esta interpretación es reforzada por un texto gramsciano en el que se enuncia el problema de la "doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama privada del estado"[21], y lo resuelve observando que Hegel, al resaltar de manera particular en su doctrina del estado la importancia de las asociaciones políticas y sindicales, si bien mediante una concepción todavía vaga y primitiva de las asociaciones, que se inspira históricamente en un solo ejemplo acabado de organización: el corporativo, supera el puro constitucionalismo (o sea el estado en que individuos y gobiernos se encuentran frente a frente sin sociedad intermedia) y "teoriza el estado parlamentario con su régimen de partidos"[22]. Que Hegel anticipe el estado parlamentario con su régimen de partidos, es inexacto[23]: en el sistema constitucional adoptado por Hegel, que se detiene en la representación de los intereses y rechaza la representación política[24], no hay lugar para un parlamento compuesto por representantes de los partidos, sino sólo para una cámara baja corporativa (junto a una cámara alta hereditaria). Pero es absolutamente exacta, casi diría literalmente exacta, la rápida anotación en la que Gramsci refiriéndose a Hegel, habla de la sociedad civil como del "contenido ético del estado"[25]. Literalmente exacta, digo, si se reconoce que la sociedad civil hegeliana que Gramsci tiene en mente no es el sistema de necesidades (del que parte Marx), o sea de las relaciones económicas, sino las instituciones que lo regulan, de las que Hegel dice que, al igual que la familia constituyen "la raíz ética del estado, profundizada en la sociedad civil"[26] o, en otra parte, "la base estable del estado", las "piedras angulares de la libertad pública"[27]. En suma, la sociedad civil que Gramsci tiene en mente, cuando se refiere a Hegel, no es la del momento inicial en que estallan las

contradicciones que el estado deberá dominar, sino la del momento final en que a través de la organización y reglamentación de los distintos intereses (las corporaciones) se van colocando las bases para el pasaje al estado[28].

4. *El momento de la sociedad civil en la doble relación estructura-superestructura y dirección-dictadura.* Se entiende que, si en Marx la sociedad civil se identifica con la estructura, el desplazamiento de la sociedad civil, realizado por Gramsci, del campo de la estructura al de la superestructura, no puede dejar de tener una influencia decisiva sobre la misma concepción gramsciana de las relaciones entre estructura y superestructura. El problema de las relaciones entre estructura y superestructura en Gramsci no ha sido examinado hasta ahora como hubiera correspondido, dada la importancia que el mismo Gramsci le asigna. Creo que la individualización del lugar que ocupa la sociedad civil permite adoptar la perspectiva correcta para un análisis más profundo. Me parece que las diferencias fundamentales entre la concepción marxista y la gramsciana de las relaciones entre estructura y superestructura son esencialmente dos.

Antes que nada, de los dos momentos, si bien considerados siempre en relación recíproca, en Marx el primero es el momento primario y subordinante, el segundo es el momento secundario y subordinado, al menos si nos referimos a la literalidad siempre bastante clara de los textos y no juzgamos las intenciones; en Gramsci es precisamente lo contrario. Tenemos presente la célebre tesis del Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx: "El conjunto de las relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social"[29].

Contra las simplificaciones de las interpretaciones deterministas del marxismo Gramsci tuvo siempre muy clara la idea de la complejidad de las relaciones entre estructura y superestructura. En un artículo de 1918 escri-

bía: "Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) las relaciones distan mucho de ser simples y directas: y la historia de un pueblo no se puede documentar sólo por los hechos económicos. El anudamiento de la causación es complejo y embrollado y sólo ayuda a desentrañarlo el estudio profundizado y extenso de todas las actividades espirituales y prácticas" [30]. Y ya preanunciaba el planteamiento de los *Cuadernos* sosteniendo que "no es la estructura económica la que determina directamente la acción política, sino la interpretación que de ella se da y de las así llamadas leyes que gobiernan su desenvolvimiento" [31]. En los *Cuadernos* esta relación es representada por una serie de antítesis, las principales de las cuales son las siguientes: momento económico-momento ético-político, necesidad-libertad, objetivo-subjetivo. El pasaje más importante, en mi opinión, es el siguiente: "Se puede emplear el término de 'catarsis' para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto implica también el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad" [32].

En estas tres antítesis el término que indica el momento primario y subordinante es siempre el segundo. Es evidente además que de los dos momentos superestructurales, el momento del consenso y el momento de la fuerza, de los cuales uno tiene una connotación positiva y el otro una negativa, entra en consideración en esta antítesis siempre sólo el primero. La superestructura es el momento de la catarsis, o sea el momento en que la necesidad se resuelve en libertad, entendida hegelianamente como conocimiento de la necesidad. Y esta transformación se produce por obra del momento ético-político. A la necesidad entendida como conjunto de las condiciones materiales que caracterizan una determinada situación histórica se asimila el pasado histórico, considerado también él como parte de la estructura [33]. Tanto el pasado histórico como las relaciones sociales existentes

constituyen las condiciones objetivas cuyo reconocimiento es obra del sujeto histórico activo, que Gramsci identifica en la voluntad colectiva: sólo mediante el reconocimiento de las condiciones objetivas el sujeto activo llega a ser libre y a estar en condiciones de poder transformar la realidad. Además, en el momento mismo en que son reconocidas, las condiciones materiales se degradan a instrumento de un fin deseado: "La estructura, de fuerza exterior que oprime al hombre, lo asimila a sí, lo vuelve pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas"[34]. La relación estructura-superestructura que considerada desde una óptica naturalista, pasa a ser interpretada como relación de causa-efecto, y conduce al fatalismo histórico[35], considerada desde el punto de vista del sujeto activo de la historia, de la voluntad colectiva, se convierte en una relación medio-fin. El reconocimiento y la prosecución del fin, se producen por la acción del sujeto histórico que obra en la fase superestructural sirviéndose de la estructura, que de momento subordinante de la historia pasa a ser momento subordinado. Resumiendo esquemáticamente los pasos de un significado al otro de la antítesis estructura-superestructura, se pueden establecer estos aspectos: el momento *ético-político*, en cuanto momento de la *libertad* entendida como conciencia de la *necesidad* (o sea de las condiciones materiales), domina el momento *económico*, mediante el reconocimiento de que el *sujeto activo* de la historia hace de la *objetividad*, reconocimiento que permite resolver las *condiciones materiales* en *instrumento* de acción, y por lo tanto obtener *el fin deseado*.

En segundo lugar, a la antítesis principal entre estructura y superestructura, Gramsci agrega una antítesis secundaria que se desarrolla en la esfera de la superestructura entre el momento de la sociedad civil y el momento del estado[36]. De estos dos términos el primero es siempre el momento positivo, el segundo es siempre el momento negativo, como resulta claramente de este elenco de opuestos que Gramsci propone al interpretar la

afirmación de Guicciardini, para quien son absolutamente necesarios al estado las armas y la religión: "La fórmula de Guicciardini puede ser traducida en otras fórmulas distintas, menos drásticas: fuerza y consenso; coerción y persuasión; estado e iglesia; sociedad política y sociedad civil; política y moral (historia ético-política de Croce); derecho y libertad; orden y disciplina; o, con un juicio implícito de tono libertario, violencia y fraude" [37].

No hay duda de que Gramsci aludía a la concepción marxista del estado en una carta desde la cárcel (7 de septiembre de 1931), donde hablando de su investigación sobre los intelectuales dice: "Este estudio conduce también a ciertas determinaciones del concepto de estado, que habitualmente es comprendido como sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo para conformar la masa del pueblo, de acuerdo al tipo de producción y la economía de un momento dado y no una equivalencia entre la sociedad política y la sociedad civil" [38]. Es cierto que en el pensamiento de Marx el estado, si bien es siempre entendido exclusivamente como fuerza de coacción, no ocupa por sí solo todo el momento de la superestructura, y que en ésta se incluyen también las ideologías; pero es también cierto que en el pasaje citado, y conocido por Gramsci, del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, —pasaje del que Gramsci hubiera tenido amplia confirmación en la primera parte de la *Ideología alemana* si hubiese podido conocerla [39]— las ideologías vienen *siempre después* de las instituciones, casi como un momento reflejo en el ámbito del mismo momento reflejo, en cuanto son consideradas en su aspecto de justificaciones póstumas y mistificadas-mistificadoras del dominio de clase. Esta tesis marxista había recibido una interpretación canónica, al menos por parte del marxismo teórico italiano, por obra de Labriola, quien había explicado que la estructura económica determina *en primer lugar y de modo directo* los modos de regulación y de sujeción de los hombres hacia los otros hombres, o sea el derecho (la moral) y el estado, *en segundo lugar y de manera indirecta*, los objetos

de la imaginación y del pensamiento, en la producción de la religión y de la ciencia[40]. En Gramsci la relación entre instituciones e ideologías, aun en el esquema de una acción recíproca, se invierte: las ideologías devienen el momento primario de la historia, las instituciones el momento secundario. Una vez considerado el momento de la sociedad civil como el momento a través del cual se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías, cuya sede histórica es la sociedad civil, no son ya consideradas sólo justificaciones póstumas de un poder cuya formación histórica depende de las condiciones materiales, sino también fuerzas formativas y creadoras de nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que justificadoras de un poder ya constituido.

5. *Uso historiográfico y uso práctico-político del concepto de sociedad civil.* La posición verdaderamente singular de la sociedad civil en el sistema conceptual gramsciano produce no sólo una sino dos inversiones respecto del modo tradicional de entender el pensamiento de Marx y Engels: la primera consiste en el privilegio acordado a la superestructura con respecto a la estructura, la segunda en el privilegio acordado, en el ámbito de la superestructura, al momento ideológico respecto del institucional. Con respecto a la dicotomía simple, de la que habíamos partido —sociedad civil-estado—, convertida en esquema conceptual corriente de las interpretaciones históricas que parten de Marx, el esquema gramsciano es más complejo en el sentido que utiliza, sin que el lector lo advierta siempre, dos dicotomías que sólo en parte se superponen: la que se da entre necesidad y libertad, que corresponde a la dicotomía estructura-superestructura, y la que existe entre fuerza y consenso, que corresponde a la dicotomía instituciones-ideologías. En este esquema más complejo la sociedad civil es al mismo tiempo el momento activo (contrapuesto a pasivo) de la primera dicotomía, y el momento positivo (contrapuesto a negativo) de la segunda. En este sentido me parece que es el centro del sistema.

Esta interpetación se puede comprobar, con los textos en la mano, observando las consecuencias que Gramsci extrae del uso frecuente y diverso que hace de las dos dicotomías en las reflexiones desde la cárcel. Para mayor claridad creo útil distinguir dos usos distintos: uno meramente historiográfico, en que las dicotomías son usadas como cánones de interpretación-explicación histórica; el otro más directamente práctico-político, en el que las mismas dicotomías son utilizadas como criterios para distinguir lo que se debe hacer de lo que no se debe hacer.

En general, me parece que puede decirse que en el uso historiográfico gramsciano la primera dicotomía, la que se da entre momento económico y momento ético-político, sirve para individualizar los elementos esenciales del proceso histórico; la segunda, la que se da entre momento ético y momento político, sirve para distinguir en el proceso histórico fases de ascenso y fases de decadencia, según prevalezca el momento positivo o el negativo. En otras palabras, partiendo del concepto realmente central en el pensamiento gramsciano, el de "bloque histórico", con el que Gramsci entiende designar una situación histórica global, que incluye tanto el elemento estructural como el superestructural, la primera dicotomía sirve para definir y delimitar un determinado bloque histórico, la segunda sirve para distinguir un bloque histórico progresivo de uno regresivo. Para dar algún ejemplo: la primera dicotomía es el instrumento conceptual con el que Gramsci individualiza en el partido de los moderados y no en el partido de acción el movimiento que guió la obra de la unificación italiana, que es uno de los temas fundamentales de las notas sobre el Risorgimiento; la segunda dicotomía sirve para explicar la crisis de la sociedad italiana en la primera posguerra, en que la clase dominante ha dejado de ser la clase dirigente, crisis que por la fractura abierta entre gobernantes y gobernados no puede ser resuelta "sino con el puro ejercicio de la fuerza"[41]. El mayor síntoma de la crisis, o sea de la disolución de un bloque histórico, se expresa en que éste ya no logra atraer hacia sí a los intelectuales, que son

los protagonistas de la sociedad civil: los tradicionales hacen prédicas morales, los nuevos construyen utopías, o sea que, unos y otros giran en el vacío[42].

Bajo el aspecto no ya historiográfico sino práctico, o sea de la acción política, el uso de la primera dicotomía está en la base de la permanente polémica de Gramsci contra el economismo, vale decir contra la pretensión de resolver el problema histórico, que enfrenta a la clase oprimida, actuando exclusivamente en el terreno de las relaciones económicas y de las fuerzas antagónicas que ellas liberan (los sindicatos); el uso de la segunda es una de las mayores, si no la mayor, fuentes de reflexión de los *Cuadernos*, donde la conquista estable del poder por parte de las clases subalternas es siempre considerada en función de la transformación a cumplirse en primera instancia en la sociedad civil. Sólo teniendo en cuenta el continuo superponerse de las dos dicotomías, se logra dar una explicación del doble frente sobre el que se mueve la crítica gramsciana: contra la consideración exclusiva del plano estructural que lleva a la clase obrera a una lucha estéril y no resolutiva, contra la consideración exclusiva del momento negativo del plano superestructural que conduce a una conquista efímera y también no resolutiva. El campo de esta doble batalla es una vez más la sociedad civil, de la que una faz se dirige a la superación de las condiciones materiales que operan en la estructura, la otra, contra la falsa superación de las mismas mediante el puro dominio sin consenso. No utilizar o utilizar de modo incorrecto una u otra dicotomía conduce a dos errores teóricos opuestos entre sí: la confusión entre sociedad civil y estructura genera el error del sindicalismo, la confusión entre sociedad civil y sociedad política, el error de la estadolatría[43].

6. *Dirección política y dirección cultural.* Mientras que la primera polémica contra el economismo está vinculada al tema del *partido*, la segunda contra la dictadura, no acompañada por una reforma de la sociedad civil, hace emerger el tema de la *hegemonía*. Los análisis preceden-

tes nos colocan pues en las mejores condiciones para advertir que partido y hegemonía ocupan un lugar central en la concepción gramsciana de la sociedad y de la lucha política: ambos son en realidad dos elementos de la sociedad civil, ya sea en cuanto opuesta como momento superestructural a la estructura, ya sea en cuanto opuesta como momento positivo de la superestructura a su momento negativo del estado-fuerza. Partido y hegemonía, junto con el tema de los intelectuales que se vincula, por lo demás, a ambos, son, como es conocido, dos temas fundamentales de los *Cuadernos*, y constituyen asimismo los temas que permiten especialmente una confrontación entre Gramsci y Lenin.

En el curso de la elaboración del concepto de hegemonía que desarrolla en las reflexiones de la cárcel, Gramsci rinde homenaje en muchos lugares a Lenin, precisamente en cuanto teórico de la hegemonía [44]. Pero en general no se advierte que el término "hegemonía" no pertenece al lenguaje habitual de Lenin, mientras es habitual en el de Stalin, que por así decirlo, lo ha canonizado. Lenin prefirió hablar de *dirección (rukovodstvo)* y *dirigente (rukovoditel)*: en uno de los pocos casos en que entra el término *hegemónico (gegemon)* es usado manifiestamente como sinónimo de dirigente [45]. Aún en el lenguaje gramsciano, el término "hegemonía" y sus derivados emergieron con cierta nitidez muy tarde, en dos escritos de 1926 (en la *Lettera al Comitato centrale del Partito comunista sovietico* y en el escrito incompleto *Alcuni temi della questione meridionale*) [46], o sea en los últimos escritos anteriores a los *Cuadernos*, mientras es insólito en los escritos de directa inspiración leninista de 1917 a 1924 [47].

Naturalmente no interesa tanto el problema lingüístico como el conceptual. Y bien, desde el punto de vista conceptual, el mismo término "hegemonía" en los *Cuadernos* (y en las *Cartas*) no tiene el mismo significado que en los dos escritos de 1926; en éstos es empleado, de acuerdo al significado oficial predominante de los textos soviéticos, en referencia a la alianza entre obreros y

campesinos, o sea en el sentido de *dirección política*[48]; en aquéllos adquiere también y predominantemente el significado de "dirección cultural"[49]. En este cambio de significado, que de ningún modo debe ser descuidado, pero que generalmente lo es, radica la novedad del pensamiento gramsciano, de modo que hoy, no obstante el homenaje de Gramsci a Lenin como teórico de la hegemonía, el teórico de la hegemonía por excelencia en un sentido más pleno en el debate contemporáneo en torno al marxismo, no es Lenin sino Gramsci. Esquemáticamente, el cambio de significado se ha producido a través de una inconsciente pero no por eso menos relevante distinción entre un significado más restringido, para el que hegemonía significa *dirección política* (y es el significado de los escritos gramscianos de 1926 y el predominante en la tradición del marxismo soviético) y un significado más amplio que lo entiende también como *dirección cultural*. Digo "también", porque en los *Cuadernos* el segundo significado no excluye al primero, sino que lo incluye y lo integra: en las páginas programáticas dedicadas al Príncipe moderno (publicadas al frente de las *Notas sobre Maquiavelo*), Gramsci propone para el estudio del partido moderno dos temas fundamentales, el de la formación de la "voluntad colectiva" (que es el tema de la dirección política) y el de la "reforma intelectual y moral" (que es el tema de la dirección cultural)[50]. Insisto en la diferencia entre estos dos significados de hegemonía porque, en mi opinión, los términos de una confrontación concluyente entre Lenin, y en general el leninismo oficial, y Gramsci, se pueden establecer sólo si se tiene en cuenta que el concepto de hegemonía se ha ido extendiendo en el paso de uno a otro, hasta incluir en sí el momento de la dirección cultural, y reconociendo que por "dirección cultural" Gramsci entiende la introducción de una "reforma" en el sentido *propio* que tiene este término cuando se refiere a una transformación de las costumbres y de la cultura, en contraposición al sentido *lato* que ha ido adquiriendo en el lenguaje político (de allí la diferencia entre "reformador" y "reformista").

Se podría decir que en Lenin predomina el significado de dirección política, en Gramsci el de dirección cultural; pero se debería agregar que esta predominancia distinta asume dos aspectos también distintos: *a*) para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental y por lo tanto subordinado al momento de la hegemonía, mientras que para Lenin, en los escritos de la revolución, dictadura y hegemonía van a la par, y de todos modos el momento de la fuerza es primario y decisivo; *b*) para Gramsci la conquista de la hegemonía precede a la conquista del poder, en Lenin la acompaña o directamente la sigue[51]. Pero aunque sean importantes y basadas en los textos, estas dos diferencias no son esenciales, porque se pueden explicar teniendo en cuenta la profunda diferencia de las situaciones históricas en que las dos teorías fueron elaboradas, una, la de Lenin, en el momento de la lucha en curso, la otra, la de Gramsci, en el momento del repliegue después de la derrota. La diferencia esencial, en mi opinión, es otra: no es una diferencia de más o de menos, de antes o de después, sino de calidad. Quiero decir que la diferencia no radica en la relación distinta entre el momento de la hegemonía y el de la dictadura, sino —independientemente de esta relación, cuya diferencia puede ser explicada incluso históricamente— en la *extensión* y por lo tanto en la *función* del concepto en los dos sistemas respectivos. En lo que se refiere a la extensión la hegemonía gramsciana, al incluir, como vimos, además del momento de la dirección política también el de la dirección cultural, abarca, como entes portadores, no sólo al partido, sino a todas las otras instituciones de la sociedad civil (entendida en sentido gramsciano) que tienen algún nexo con la elaboración y la difusión de la cultura[52]. Respecto de la función, la hegemonía no tiende solamente a la formación de una voluntad colectiva capaz de crear un nuevo aparato estatal y de transformar la sociedad, sino también a la elaboración y por ende a la difusión y a la realización de una nueva concepción del mundo. Sintéticamente y con mayor precisión: la teoría de la hegemonía se vincu-

la en Gramsci no sólo a una teoría del partido y del estado, a una nueva concepción del partido y del estado, no consiste sólo en una obra de educación política, sino que engloba la nueva y más amplia concepción de la sociedad civil considerada en sus distintas articulaciones, y considerada, de acuerdo con el sentido explicitado en los parágrafos precedentes, como momento superestructural primario.

Con esto se reconoce una vez más la posición central que el momento de la sociedad civil asume en el sistema gramsciano: la función resolutiva que Gramsci atribuye a la hegemonía respecto del mero dominio revela con toda su fuerza la posición preeminente de la sociedad civil, o sea del momento mediador entre la estructura y el momento superestructural secundario. La hegemonía es el momento de ligazón entre determinadas condiciones objetivas y el dominio de hecho de un determinado grupo dirigente: este momento de ligazón se produce *en la* sociedad civil. Del mismo modo que sólo en Gramsci y no en Marx, como habíamos visto antes, a este momento de ligazón se le reconoce un espacio autónomo en el sistema, precisamente el de la sociedad civil, así sólo en Gramsci y no en Lenin, el momento de la hegemonía, gracias al hecho de que se amplía hasta ocupar el espacio autónomo de la sociedad civil, alcanza una nueva dimensión en un contenido más amplio [53].

7. *Sociedad civil y extinción del estado*. El último tema gramsciano en el que el concepto de sociedad civil desempeña un papel primordial, es el de la extinción del estado. La extinción del estado en la sociedad sin clases es una tesis constante en los escritos de Lenin durante la revolución, y un límite ideal del marxismo ortodoxo. En los *Cuadernos*, escritos cuando el nuevo estado está ya sólidamente constituido, el tema está presente pero en forma marginal. En la mayor parte de los escasos pasajes que aluden al tema, la extinción del estado es concebida como una "reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil" [54]. La sociedad sin estado, que Gramsci

denomina "sociedad regulada", resulta pues de la prolongación de la sociedad civil, y por lo tanto del momento de la hegemonía, hasta eliminar todo el espacio ocupado por la sociedad política. Los estados hasta ahora existentes son una unidad dialéctica de sociedad civil y sociedad política, de hegemonía y de dominio. La clase social que logre universalizar tanto la propia hegemonía como para hacer que el momento de la coerción sea superfluo habrá sentado las premisas para el paso a la sociedad regulada. En un pasaje, la "sociedad regulada" es considerada directamente como un sinónimo de sociedad civil (y también de estado ético)[55]: vale decir, de sociedad civil liberada de la sociedad política. Aunque se trate de distinta *acentuación* y no de *contraste*, se podría decir que en la teoría de Marx y Engels, adoptada y divulgada por Lenin, el movimiento que lleva a la extinción del estado es fundamentalmente estructural (superación de los antagonismos de clase hasta su supresión), en Gramsci es principalmente superestructural (prolongación de la sociedad civil hasta su universalización). Allí los dos términos de la antítesis son: sociedad *con* clases-sociedad *sin* clases, aquí sociedad civil *con* sociedad política-sociedad civil *sin* sociedad política. El hecho (sobre el que he llamado repetidamente la atención) de que la sociedad civil sea un término de mediación entre la estructura y el momento negativo de la superestructura implica una consecuencia relevante respecto del mismo movimiento dialéctico que conduce a la extinción del estado: donde los términos son dos, sociedad civil-estado, el momento final, o sea la sociedad sin clases, es el tercer término del movimiento dialéctico, vale decir la negación de la negación; donde los términos son ya tres, el momento final es alcanzado a través del potenciamiento del término medio. Es significativo que Gramsci no hable de *superación* (o supresión) sino de *reabsorción*.

A comienzos del siglo XIX, como ya señalé, las primeras reflexiones sobre la revolución industrial tuvieron como consecuencia un cambio de rumbo respecto de la relación sociedad-estado. Es un lugar común que en los

escritos del derecho natural la teoría del estado haya sido directamente influenciada por la concepción pesimista u optimista del estado de naturaleza; quien considera que el estado de naturaleza es perverso concibe al estado como una innovación; quien considera que el estado de naturaleza es tendencialmente bueno tiende a ver en el estado más bien una restauración. Este esquema de interpretación se puede aplicar a los escritores políticos del siglo XIX que cambian el rumbo de la relación sociedad-estado, identificando, concretamente, en la sociedad industrial (burguesa) la sociedad preestatal: hay algunos como Saint-Simon, que parten de una concepción optimista de la sociedad industrial (burguesa), otros, como Marx, de una concepción pesimista. Para los primeros la extinción del estado será una consecuencia natural y pacífica del desarrollo de la sociedad de productores, para los segundos, será necesaria una subversión absoluta, y la sociedad sin estado será el producto de un legítimo y peculiar salto cualitativo. El esquema evolutivo que parte de Saint-Simon prevé el paso de la sociedad militar a la sociedad industrial, el marxista, en cambio, el paso de la sociedad (industrial) capitalista a la sociedad (industrial) socialista.

El esquema gramsciano es indudablemente el segundo, pero la introducción de la sociedad civil como tercer término a continuación de su identificación no ya con el estado de naturaleza o con la sociedad industrial, o más genéricamente con la sociedad preestatal, sino con el momento de la hegemonía, o sea con uno de los dos momentos de la superestructura (el momento del consenso opuesto al de la fuerza), parece acercarlo al primero, en cuanto en el primer esquema el estado desaparece después de la extinción de la sociedad civil, o sea por un procedimiento que es antes reabsorción que superación. Pero, el significado nuevo y diferente que Gramsci atribuye a la sociedad civil pone en guardia contra una interpretación demasiado simple: contra la tradición que en la antítesis sociedad civil-estado ha traducido la antigua antítesis estado de naturaleza-estado civil, Gramsci

traduce en la antítesis sociedad civil-sociedad política otra gran antítesis histórica, la que se da entre iglesia (en sentido lato, la iglesia moderna es el partido) y estado. Por ello, cuando habla de absorción de la sociedad política en la sociedad civil, cree referirse no al movimiento histórico global sino sólo al que se produce en el seno de la superestructura, que está condicionado a su vez y en última instancia por el cambio de la estructura: por consiguiente absorción de la sociedad política en la sociedad civil, pero asimismo transformación de la estructura económica unida dialécticamente a la transformación de la sociedad civil.

También en este caso pues la clave para una interpretación articulada del sistema conceptual gramsciano es el reconocimiento de que la "sociedad civil" es uno de los dos términos no de una sola antítesis, sino de dos antítesis distintas, anudadas entre sí y sólo en parte superpuestas. Si se considera a la sociedad civil como término de la antítesis estructura-superestructura, la extinción del estado es la superación del momento superestructural en que sociedad civil y sociedad política están en equilibrio entre sí; si se considera a la sociedad civil como momento de la superestructura, la extinción del estado es una reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil. La aparente ambigüedad depende de la complejidad real del bloque histórico, tal como Gramsci lo ha teorizado, o sea del hecho de que la sociedad civil es momento constitutivo de dos movimientos distintos, del movimiento que va de la estructura a la superestructura, y del que tiene lugar en la misma superestructura, de dos movimientos que marchan interdependientes pero sin superponerse: el nuevo bloque histórico será aquel en que también esta ambigüedad será resuelta, por la eliminación del dualismo en el plano superestructural, eliminación en que consiste, precisamente, en el pensamiento de Gramsci, la extinción del estado.

Antonio Gramsci

Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología"

Un trabajo como el *Ensayo popular* [1], destinado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, habría debido contener los elementos de un análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la filosofía de los "no filósofos", o sea la concepción del mundo absorbida acríticamente de los varios ambientes culturales en medio de los cuales se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el "folklore" de la filosofía, y, como el folklore, se presenta en formas innumerables; su rasgo más fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro) disgregada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es. Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática.

El *Ensayo popular* se equivoca al partir (implícitamente) de la presuposición de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero; es decir, la concepción del mundo de los intelectuales y la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por las masas y no tienen eficacia directa sobre su manera de pensar y de obrar. Ciertamente, ello no significa que carezcan de toda eficacia histórica, pero esta eficacia es de otro género. Estos sistemas influyen sobre las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases diri-

gentes, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior, que limita el pensamiento negativamente original de las masas populares, sin influir sobre él positivamente como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo y la vida. Los elementos principales del sentido común son provistos por las religiones; por lo tanto, la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también para la religión hay que distinguir críticamente. Toda religión, también la católica (muy especialmente la católica, precisamente debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria "superficialmente" para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado. Pero sobre el sentido común no sólo influyen las formas más rústicas y menos desarrolladas de estos varios catolicismos existentes actualmente; han influído también y son componentes del actual sentido común, las religiones precedentes al catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etc. En el sentido común predominan los elementos "realistas", materialistas, esto es, el producto inmediato de la sensación cruda, lo que, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso; muy por el contrario. Pero estos elementos son "supersticiosos", acríticos. He aquí, por lo tanto, un peligro representado por el *Ensayo popular*, el que a menudo confirma estos elementos acríticos, por los cuales el sentido común sigue siendo ptolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en vez de criticarlos científicamente.

Lo que se ha dicho arriba a propósito del *Ensayo popular*, que critica las filosofías sistemáticas en vez de emprender la crítica del sentido común, debe ser entendido como reprobación metodológica, dentro de ciertos límites.

Ciertamente, esto no quiere decir que deba descuidarse la crítica a las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando, en forma individual, un elemento de la masa supera críticamente el sentido común, acepta, por este hecho mismo, una filosofía nueva. De ahí la necesidad, en una exposición de la filosofía de la praxis, de la polémica con las filosofías tradicionales. Precisamente por su carácter tendencial de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede ser concebida sino en forma polémica, de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes a las que se trata de tornar ideológicamente homogéneas.

En la literatura filosófica francesa existen más estudios sobre el "sentido común" que en otras literaturas nacionales; ello se debe al carácter más estrechamente "popular-nacional" de la cultura francesa, o sea, al hecho de que los intelectuales tienden, más que en otras partes, por determinadas condiciones tradicionales, a acercarse al pueblo para guiarlo ideológicamente y mantenerlo unido al grupo dirigente. Por ello, se podrá hallar en la literatura francesa mucho material sobre el sentido común para utilizar y elaborar. La actitud de la cultura filosófica francesa hacia el sentido común puede ofrecer un buen modelo de construcción ideológica hegemónica. También la cultura inglesa y la norteamericana pueden ofrecer muchos elementos, pero no de modo tan completo y orgánico como la francesa. El "sentido común" ha sido considerado de varias maneras: directamente, como base de la filosofía; o ha sido criticado desde el punto de vista de otra filosofía. En realidad, en todos los casos, el resultado fue la superación de un determinado sentido común para crear otro más adecuado a la concepción del mundo de la clase dirigente. En las "Nouvelles Littéraires" del 17 de octubre de 1931, en un artículo de Henri Gouhier sobre León Brunschvicg, hablando de la filosofía de B., se dice: *Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale: c'est l'éffort par lequel l'esprit se débarasse du*

sens commun et de sa méthaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde.[3]

La actitud de Croce hacia el "sentido común" no parece clara. En Croce, la proposición de que cada hombre es un filósofo pesa mucho sobre el juicio en torno al sentido común. Parece que Croce a menudo se complace por el hecho de que determinadas proposiciones filosóficas forman parte del sentido común. Pero ¿qué puede ello significar en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él se puede hallar lo que se quiera. Además, esta actitud de Croce hacia el sentido común no ha conducido a una concepción de la cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, o sea, a una concepción más concretamente historicística de la filosofía lo que, por otra parte, sólo puede ocurrir con la filosofía de la praxis.

En cuanto a Gentile, hay que leer su artículo "La concepción humanística del mundo" (en la "Nueva Antología" del 1º de junio de 1931). Escribe Gentile: "La filosofía se podría definir como un gran esfuerzo cumplido por el pensamiento reflexivo para conquistar la certeza crítica de las verdades del sentido común y de la conciencia ingenua, de aquellas verdades sobre las cuales puede decirse que cada hombre siente naturalmente y que constituyen la estructura sólida de la mentalidad de que se sirve para vivir." Parece que éste es otro ejemplo de la confusa rusticidad del pensamiento gentiliano: la afirmación parece derivada "ingenuamente" de las afirmaciones de Croce sobre el modo de pensar del pueblo, como prueba de la verdad de determinadas proposiciones filosóficas. Más adelante escribe Gentile: "El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu". Así, ya en estas dos proposiciones de Gentile vemos: 1) una "naturaleza humana" extrahistórica que no se sabe exactamente en qué consiste; 2) la naturaleza humana del hombre sano; 3) el sentido común del hombre sano. El sentido común del hombre sano es, por ello, también un sentido común del hombre no sano. ¿Y qué querrá decir hombre sano? ¿Físicamente

sano, no loco? ¿O quizá, que piensa sanamente, que es bien pensante, filisteo, etc.? ¿Y qué querrá decir "verdad del sentido común"? La filosofía de Gentile, por ejemplo, es totalmente contraria al sentido común, sea que se entienda por ello la filosofía ingenua del pueblo, el cual aborrece toda forma de idealismo subjetivista; sea que se la entienda como buen sentido, como actitud de desprecio por las abstrusidades, la aparatosidad, las oscuridades de ciertas exposiciones científicas y filosóficas. Este coqueteo de Gentile con el sentido común es cosa muy amena. Lo que se ha dicho no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba de verdad es un contrasentido. Se podrá decir con exactitud que cierta verdad se ha tornado sentido común, para indicar que se ha difundido más allá del límite de los grupos intelectuales; pero en ese caso no se hace otra cosa que una comprobación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica. En ese sentido, y en la medida en que sea empleado con sobriedad, el argumento tiene su valor, precisamente porque el sentido común es estrechamente misoneísta y conservador, y el haber logrado hacer penetrar una verdad nueva es prueba de que tal verdad tiene una buena fuerza de expansividad y evidencia.

Recordar el epigrama de Giusti: "El buen sentido, que un día fue jefe de escuela, ahora, en nuestras escuelas, muerto se halla. La ciencia, su hija, lo mató para ver cómo estaba hecho."

Puede servir para indicar cómo se emplean de manera equívoca los términos de buen sentido y sentido común: como "filosofía", como determinado modo de pensar, como un cierto contenido de creencias y opiniones, como actitud benevolente, indulgente, en su desprecio por lo abstruso y aparatoso. Era necesario, por ello, que la ciencia matase un determinado buen sentido tradicional para crear un "nuevo" buen sentido.

En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias. Pero se trata de

referencias que no se dirigen a la validez del contenido de tales creencias, sino a su solidez formal y, por lo tanto, a su imperatividad cuando producen normas de conducta. En las referencias se halla, más bien, implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales.

Nota. Es preciso agregar, a propósito de las proposiciones de Gentile sobre el sentido común, que el lenguaje del escritor es conscientemente equívoco, debido a un oportunismo ideológico poco recomendable. Cuando Gentile escribe: "El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu", como ejemplo de una de esas verdades del sentido común con las cuales el pensamiento reflexivo elabora la certeza crítica, quiere hacer creer que su filosofía es la conquista de la certeza crítica de las verdades del catolicismo. Pero los católicos no muerden y sostienen que el idealismo gentiliano es mero paganismo, etc., etc. Sin embargo, Gentile insiste y mantiene un equívoco, que no carece de consecuencias, para crear un ambiente de cultura *demi monde*, en el cual todos los gatos son pardos: la religión se abraza con el ateísmo, la inmanencia coquetea con la trascendencia, y Antonio Bruers es totalmente feliz porque cuanto más se enmaraña la madeja y se oscurece el pensamiento, tanto más reconoce haber tenido razón en su "sincretismo" macarrónico. Si las palabras de Gentile significaran lo que dicen literalmente, el idealismo actual se habría convertido en "*siervo* de la teología."

Nota II. En la enseñanza de la filosofía dedicada, no a informar al discípulo sobre el desenvolvimiento de la filosofía pasada, sino a formarlo culturalmente, a ayudarle a elaborar críticamente su propio pensamiento para participar de una comunidad ideológica y cultural, es preciso partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (después de haberle demostrado que tiene tal experiencia, que es "filósofo" sin saberlo). Y dado que se presupone cierta media intelectual y cultural en los discípulos, que verosímilmente sólo han tenido informaciones inconexas y fragmentarias, y carecen de toda preparación crítica y metodológica, no se puede sino partir del "sentido común", en primer lugar; en segundo lugar, de la religión, y sólo en tercer lugar de los sistemas filosóficos elaborados por los grupos intelectuales tradicionales.

PROBLEMAS GENERALES

Materialismo histórico y sociología. Una de las obser-

vaciones generales es esta: que el título no corresponde al contenido del libro. "Teoría de la filosofía de la praxis" debería significar la sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos dispersamente conocidos bajo el nombre de materialismo histórico (y que son a menudo espúreos, de derivación extraña y, como tales, deben ser criticados y suprimidos). En los primeros capítulos deberían ser tratados los siguientes problemas: ¿Qué es la filosofía? ¿En qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? ¿Cómo ha sido concebida la filosofía hasta ahora? ¿La filosofía de la praxis renueva esta concepción? ¿Qué significa una filosofía especulativa? ¿La filosofía de la praxis puede tener una forma especulativa? ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿Cuáles son o deben ser las relaciones entre la teoría y la práctica? ¿Cómo son concebidas estas relaciones por las filosofías tradicionales?, etc., etc. La respuesta a estas y otras preguntas constituye la "teoría" de la filosofía de la praxis.

En el *Ensayo popular* tampoco está justificada coherentemente la premisa implícita en la exposición y explícitamente esbozada en algún lugar: casualmente, la de que la *verdadera* filosofía es el materialismo filosófico y que la filosofía de la praxis es una pura "sociología". ¿Qué significa realmente esta afirmación? Significa que si fuera verdadera, la teoría de la filosofía de la praxis sería el materialismo filosófico. Pero, en tal caso, ¿qué significa que la filosofía de la praxis es una sociología? ¿Y qué sería esta sociología? ¿Es una ciencia de la política y de la historiografía? ¿O tal vez un conjunto sistematizado y clasificado según un cierto orden, de observaciones puramente empíricas sobre arte político y de cánones exteriores de investigación empírica? Las respuestas a estas preguntas no se las halla en el libro, a pesar de que sólo así se podría hablar de teoría. Así, no es justificado el nexo entre el título general *Teoría*, etc., y el subtítulo *Ensayo popular*. El subtítulo sería el título más exacto, si al término "sociología" se le diese un significado muy circunscripto. De hecho, se presenta el problema de qué es la "socio-

logía". ¿No es ella un intento de crear una llamada ciencia exacta (o sea positivista) de los hechos sociales, o sea de la política y de la historia? Por consiguiente, ¿no es un embrión de filosofía? ¿La sociología no ha tratado de hacer algo semejante a la filosofía de la praxis? Pero hay que entenderse: *la filosofía de la praxis ha nacido por mera casualidad en forma de aforismos y de criterios prácticos, porque su fundador dedicó sus esfuerzos intelectuales, en forma sistemática, a otros problemas, especialmente económicos; pero en estos criterios prácticos y en estos aforismos se halla implícita toda una concepción del mundo, una filosofía.* La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. *La sociología se ha tornado una tendencia en sí, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construídos sobre el modelo de las ciencias naturales.* La sociología es, entonces, un intento de recabar "experimentalmente" las leyes de evolución de la sociedad humana, a fin de "prever" el porvenir con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollará una encina. *En la base de la sociología se halla el evolucionismo vulgar, el cual no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la calidad, paso que perturba toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en un sentido vulgarmente evolucionista. En todo caso, cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado.* Es preciso no confundir con la teoría general, o sea con la filosofía, la particular "lógica" interna de las diversas sociologías, lógica por la cual éstas adquieren una mecánica coherencia. Esto no quiere decir, naturalmente, que la investigación de las "leyes" de uniformidad no sea cosa útil e interesante, y que no tenga su razón de ser en un tratado de observaciones inmediatas de arte político. Pero hay que llamar pan al pan y presentar los tratados de ese género como son.

Todos estos son problemas "teóricos"; no así los que el autor del ensayo presenta como tales. Los problemas que éste plantea son problemas de orden inmediato político, ideológico, entendida la ideología como fase intermedia entre la filosofía y la práctica cotidiana; son reflexiones sobre hechos histórico-políticos singulares, desvinculados y casuales. Un problema teórico se le presenta al autor desde el comienzo, cuando se refiere a una tendencia que niega la posibilidad de construir una sociología a partir de la filosofía de la praxis y sostiene que ésta sólo puede expresarse en trabajos históricos concretos. La objeción, que es importantísima, sólo es resuelta por el autor mediante palabras. Ciertamente, la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actual actividad de creación de nueva historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, puesto que si los hechos son siempre individuales y mudables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados. De otra manera, no se podría saber siquiera qué es el movimiento o la dialéctica, y se caería en una nueva forma de nominalismo.[8]

La reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la tendencia vulgar ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el *Sozial Akademiker*) *y consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico, que da la impresión de meterse toda la historia en el bolsillo.* Ella ha sido el mayor incentivo para las fáciles improvisaciones periodísticas de los "genialoides". La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis no puede ser esquematizada; es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad, cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la "filología" como método de la erudición, en la verificación de los hechos particulares, y al nacimiento de la filosofía, entendida como metodología general de la historia. Esto es, quizás, lo que quieren hacer los escritores que, como lo señala muy a la ligera el *Ensayo* en el primer capítulo, niegan que se pueda construir una sociología de la filosofía de la praxis, afirmando que la filosofía de la pra-

xis vive sólo en los ensayos históricos particulares (la afirmación, tan desnuda y cruda, es ciertamente errónea y sería una nueva y curiosa forma de nominalismo y de escepticismo filosófico).

Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, es decir, como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa que no se pueda construir una nueva recopilación empírica de observaciones prácticas que ensanchen la esfera de la filología tal como ésta es entendida tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia que tiene el que los hechos particulares sean verificados y precisados en su inconfundible "individualidad", no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas "leyes de tendencia" más generales, que corresponden, en la política, a las leyes estadísticas o de los grandes números, que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística puede ser empleada en la ciencia y en el arte político solamente cuando las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas —en relación a los problemas que interesan al historiador o al político—, o se supone que permanecen pasivas. Por otra parte, la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte político puede tener consecuencias muy graves en cuanto se parte de ellas para construir perspectivas y programas de acción; si en las ciencias naturales la ley puede solamente determinar despropósitos y errores garrafales, que podrán ser fácilmente corregidos por nuevas investigaciones y que, en todo caso, ponen en ridículo solamente al hombre de ciencia que ha usado a éste, en la ciencia y en el arte político puede traer como resultado verdaderas catástrofes y cuyos daños "secos" no podrán ser resarcidos jamás. Y realmente, en política la consideración de la ley estadística como ley esencial, fatalmente operante, no sólo es error científico, sino que se torna error práctico en acto; ello, además, favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Debe observarse que la acción política tiende a hacer salir a las

multitudes de la pasividad, esto es, a destruir la ley de los grandes números. ¿Cómo puede ésta ser considerada ley sociológica? Si se reflexiona bien, se verá que la misma reivindicación de una economía según un plan o dirigida, se halla destinada a despedazar la ley estadística mecánicamente entendida, esto es, producida por la reunión de infinitos actos arbitrarios individuales; si bien deberá basarse en la estadística, ello ya no significa la misma cosa. En realidad, la conciencia humana sustituye a la "espontaneidad" naturalista. Otro elemento que en el arte político conduce a la destrucción de los viejos esquemas naturalistas es la sustitución de los individuos, de los jefes individuales (o carismáticos, como dice Michels), en la función directiva, por organismos colectivos (los partidos). En la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de standardización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (o sea, producido por la existencia en el ambiente de condiciones y de presiones similares), se torna consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya de parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea, por vía racional o intelectual, tan a menudo falaz —que el jefe traduce en ideas-fuerzas, en palabras fuerzas—, sino que se realiza de parte del organismo colectivo por "coparticipación activa y consciente", por "copasionalidad", por experiencia de las particularidades inmediatas, por un sistema que se podría calificar de "filología viviente". Así se crea un lazo estrecho entre gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, puede moverse como un "hombre colectivo".

Si el libro de Henri De Man tiene valor, lo tiene en este sentido: que incita a "informarse" particularmente sobre los sentimientos reales, y no sobre sentimientos supuestos según leyes sociológicas, de grupos e individuos. Pero De Man no ha realizado ningún descubrimiento nuevo, no ha hallado un principio original que pueda superar la filosofía de la praxis o demostrar que ella es científicamente errada

o estéril; ha elevado a principio científico un criterio empírico de arte político ya conocido y aplicado, aun cuando quizás sea insuficientemente definido y desarrollado. De Man tampoco ha sabido limitar exactamente su criterio, porque ha terminado por creer una nueva ley estadística e, inconscientemente, con otro nombre, un nuevo método de matemática social y de clasificación externa, una nueva sociología abstracta.

Nota I. Las llamadas leyes sociológicas, que son consideradas como causa —el hecho ocurre por tal ley, etc.—, carecen de toda significación causal; son casi siempre tautologías y paralogismos. A menudo, son sólo un duplicado del mismo hecho observado. Se describe el hecho o una serie de hechos, con un proceso mecánico de generalización abstracta, se deriva una relación de semejanza, y a ello se le llama ley y se le atribuye la función de causa. Pero en realidad, ¿qué se ha hallado de nuevo? De nuevo sólo hay el nombre dado a una serie de pequeños hechos, pero los nombres no son una novedad. (En los tratados de Michels puede hallarse todo un registro de tales generalizaciones tautológicas: la última y más famosa es la de "jefe carismático"). No se observa que así se cae en una forma barroca de idealismo platónico, porque estas leyes abstractas se semejan extrañamente a las ideas puras de Platón, que son la esencia de los hechos reales terrestres.

Las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Un trabajo sistemático sobre la filosofía de la praxis no puede descuidar ninguna de las partes de la doctrina de su fundador. Pero, ¿en qué sentido debe ello ser entendido? Dicho trabajo debe tratar de toda la parte filosófica general; debe desarrollar coherentemente, por lo tanto, todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política; y, además, del arte, de la economía, de la ética, y en el nexo general debe hallar el lugar para una teoría de las ciencias naturales. Una concepción muy difundida es que la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y que las otras partes son la economía y la política, por lo que se dice que la doctrina está formada por tres partes constitutivas, que son al mismo tiempo la coronación y la superación del grado más elevado que, hacia 1848, había alcanzado la ciencia de las naciones más adelantadas de Europa: la filosofía clásica alema-

na, la economía clásica inglesa y la actividad y ciencia política francesa. Esta concepción, que es preferentemente una investigación genérica de las fuentes y no una clasificación que nazca de lo íntimo de la doctrina, no puede contraponerse, como esquema definitivo, a toda otra organización de la doctrina que se halle más cerca de la realidad. Se preguntará si la filosofía de la praxis no es específicamente una teoría de la historia; a ello se contestará que sí, pero que por lo mismo no pueden separarse de la historia, la política y la economía, ni tampoco en sus fases especializadas de ciencia y arte de la política, y de la ciencia y política económica. O sea: luego de haber realizado, en la parte filosófica general —que es: *propia y verdaderamente: la filosofía de la praxis, la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la cual los conceptos generales de historia, de política, de economía, se anudan en unidad orgánica*—, el objetivo principal, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada momento o parte constitutiva, también en cuanto ciencia independiente y distinta. Si se observa bien se ve que en el *Ensayo popular* todos estos puntos son por lo menos mencionados, pero en forma casual, no coherentemente, de modo caótico e indistinto, porque falta un concepto claro y preciso respecto de lo que es la filosofía de la praxis.

Estructura y movimiento histórico. No está tratado este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. No obstante, el problema se halla, por lo menos, planteado en los *Problemas fundamentales* de Plejánov, y se lo podía desarrollar. Este es, en definitiva, el punto crucial de todos los problemas en torno a la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el otro, el de las relaciones entre la sociedad y la "naturaleza", al cual se dedica un capítulo especial en el *Ensayo*. Las dos proposiciones del prefacio de la *Crítica de la economía política*: 1) la humanidad se plantea siempre sólo los objetivos que puede resolver;... el objetivo surge solamente allí donde las condiciones materiales de su realización existen ya o, por lo menos, se hallan en el

proceso de su devenir; 2) una formación social no perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas por las cuales es aún suficiente y moderna; condiciones más altas de producción ocupan su lugar sólo cuando las condiciones de existencia de estas últimas se han incubado en el seno mismo de la vieja sociedad. Esto habría debido ser analizado en todo su significado y consecuencia. Sólo en este terreno puede eliminarse todo mecanicismo y todo rasgo de "milagro" supersticioso, y plantearse el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia.

Los intelectuales. Debería recopilarse un registro "ponderado" de los hombres de ciencias cuyas opiniones son citadas o combatidas con alguna difusión, acompañando cada nombre con anotaciones sobre su significado y su importancia científica (y ello también para los sostenedores de la filosofía de la praxis, que son citados, no ciertamente en la medida de su originalidad y significado). En realidad las menciones de los grandes intelectuales son fugacísimas. Plantéase el problema de si no era preciso, en cambio, referirse sólo a los grandes intelectuales adversarios y dejar de lado a los secundarios, a los masticadores de frases hechas. Surge la impresión de que se quería combatir sólo contra los más débiles y muy especialmente contra las posiciones más débiles (o más inadecuadamente sostenidas por los más débiles) para obtener fáciles victorias verbales (puesto que no se puede hablar de victorias reales). Aquí hay la ilusión de que existe cierta semejanza (además de la formal y metafórica) entre un frente ideológico y un frente político-militar. En la lucha política y militar puede convenir la táctica de irrumpir en el punto de menor resistencia, para hallarse así en condiciones de embestir el punto más fuerte con el máximo de fuerzas que han quedado disponibles por haber eliminado a los auxiliares más débiles, etc. Las victorias políticas y militares, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal, y el fin estratégico puede ser alcanzado de modo decisivo

con efectos generales para todos. En el frente ideológico, en cambio, la derrota de los auxiliares y de los partidarios menores tiene una importancia casi insignificante; en él es preciso batir a los más eminentes. De otro modo, se confunde el periódico con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico: los menores deben ser abandonados a la infinita casuística de la polémica de periódico.

Una ciencia obtiene la prueba de su eficiencia y vitalidad cuando demuestra que sabe enfrentar a los grandes campeones de las tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios los problemas vitales que éstos han planteado, o demuestra perentoriamente que tales problemas son falsos.

Es verdad que una época histórica y una determinada sociedad son representadas, más bien, por la media de los intelectuales y, de ahí, por los mediocres; pero la ideología difusa, de masa, debe ser distinguida de las obras científicas, de las grandes síntesis filosóficas, que son, en definitiva, las verdaderas piedras angulares y que deben ser netamente superadas: negativamente, demostrando su carencia de fundamento, o positivamente, contraponiendo síntesis filosóficas de mayor importancia o significado. Leyendo el *Ensayo* se tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dormirse porque le molesta la claridad de la luna y que se esfuerza por matar la mayor cantidad posible de luciérnagas, convencido de que la claridad disminuirá o desaparecerá.

Ciencia y sistema. ¿Es posible escribir un libro elemental, un manual, un *Ensayo popular* de una doctrina que aún se halla en el estadio de la discusión, de la polémica, de la elaboración? Un manual popular sólo puede ser concebido como la exposición formalmente dogmática, estilísticamente asentada, científicamente serena, de un determinado tema; el manual no puede ser más que una introducción al estudio científico, y no ya la exposición de investigaciones científicas originales, destinadas a los jóvenes o a un público que desde el punto de vista de la disciplina científica se halla en las condiciones prelimina-

res de la edad juvenil y que por eso tiene necesidad inmediata de "certidumbres", de opiniones que se presenten como verídicas y fuera de discusión, por lo menos, formalmente. Si una determinada doctrina no ha alcanzado aún esta fase "clásica" en su desarrollo, toda tentativa de "manualizarla" debe necesariamente fracasar. Su sistematización lógica es sólo aparente e ilusoria; se tratará, en cambio, como ocurre con el *Ensayo*, de una mecánica yuxtaposición de elementos dispares, inexorablemente desconectados y desvinculados, no obstante el barniz unitario de su redacción literaria. ¿Por qué, entonces, no plantear el problema en sus justos términos teóricos e históricos y contentarse con un libro en el cual la serie de problemas teóricos e históricos sea expuesta monográficamente? Sería más serio y más "científico". Pero se cree vulgarmente que ciencia quiere decir en absoluto "sistema", y por ello se construyen sistemas por doquier, que no tienen la coherencia interna necesaria del sistema, sino sólo la mecánica exterioridad.

LA DIALECTICA

El *Ensayo* carece de todo estudio de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada y cuyas referencias bibliográficas tendrían que estar dirigidas a estimular el estudio para ensanchar y profundizar en el tema y no sustituir el manual mismo. La ausencia de un estudio de la dialéctica puede tener dos orígenes; el primero puede provenir del hecho de que se supone que la filosofía de la praxis se halla dividida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política entendida como sociología, que debe ser construida según los métodos de las ciencias naturales (experimentales, en el sentido estrechamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que sería el materialismo filosófico, o metafísico o mecánico (vulgar).

Aún después de la gran discusión contra el mecanicismo, el autor del *Ensayo* no parece haber modificado mu-

cho su concepción del problema filosófico. Como aparece en la memoria presentada al Congreso de Londres, de Historia de la Ciencia, continúa sosteniendo que la filosofía de la praxis se halla siempre dividida en dos: la doctrina de la historia y de la política, y la filosofía, la cual, dice, es el materialismo dialéctico, no el viejo materialismo filosófico. Planteado así el problema, no se comprende ya la importancia y el significado de la dialéctica, que, de doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía, es degradada a una subespecie de la lógica formal, a una escolástica elemental. La función y el significado de la dialéctica pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad, sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del conocimiento, en cuanto supera (y en cuanto superando incluye en sí los elementos vitales) el idealismo y el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad. Si la filosofía de la praxis sólo es pensada como subordinada a otra filosofía, no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual, justamente, dicha superación se efectúa y se expresa.

El segundo origen parece ser de carácter psicológico. Se siente que la dialéctica es cosa muy ardua y difícil, en cuanto el pensamiento dialéctico va contra el vulgar sentido común, que es dogmático y ávido de certidumbres perentorias, y que tiene como expresión a la lógica formal. Para comprender mejor se puede pensar en lo que pasaría si en las escuelas primarias y secundarias las ciencias físicas y naturales se enseñasen sobre la base del relativismo de Einstein, acompañando a la noción tradicional de "ley de la naturaleza" la ley estadística o de los grandes números. Los muchachos no entenderían nada de nada, y el choque entre la enseñanza escolar y la vida familiar y popular sería tal, que la escuela se convertiría en objeto de escarnio y de escepticismo caricaturesco.

Este motivo me parece ser un freno psicológico para el autor del *Ensayo*; en verdad capitula entre el sentido común y el pensamiento vulgar, porque no se ha planteado

el problema en los términos teóricos exactos. Por ello está prácticamente desarmado e impotente. El ambiente ineducado y rústico ha dominado al educador, el vulgar sentido común se ha impuesto a la ciencia, y no a la inversa. Si el ambiente es el educador, éste debe ser educado a su vez; pero el autor del *Ensayo* no entiende esta dialéctica revolucionaria. La raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor (cuya posición no ha cambiado, aún después de la gran discusión, como consecuencia de la cual había repudiado su libro, como se deduce de la memoria presentada al Congreso de Londres), consiste justamente en esta pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una "sociología" y una filosofía sistemática. Apartada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía sólo puede ser metafísica; en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es justamente la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia.

SOBRE LA METAFISICA

¿Puede recabarse del *Ensayo popular* una crítica de la metafísica y de la filosofía especulativa? Hay que decir que el autor rehuye el concepto mismo de metafísica, en cuanto se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y, por consiguiente, de la dialéctica misma. Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado período histórico esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y "verificada" en un período sucesivo, sin caer por ello en el escepticismo y el relativismo moral e ideológico o sea concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental un poco ardua y difícil. El autor, en cambio, cae en pleno dogmatismo y por ello en una forma, si bien ingenua, de metafísica. Ello es claro desde el comienzo, por la ubicación del problema, por la voluntad de construir una "sociología" sistemática de la filosofía de la

praxis; sociología, en este caso, significa justamente metafísica ingenua. En el párrafo final de la introducción, el autor no sabe responder a la objeción de algunos críticos que sostienen que la filosofía de la praxis puede sólo vivir en obras de historia concretas. No consigue elaborar el concepto de la filosofía de la praxis como metodología histórica y ésta como "filosofía", la única filosofía concreta; es decir, no consigue plantearse y resolver, desde el punto de vista de la dialéctica real, el problema que Croce se ha planteado y buscado resolver desde el punto de vista especulativo. En cambio de una metodología histórica, de una filosofía, construye una casuística de problemas particulares concebidos y resueltos dogmáticamente, cuando no de modo puramente verbal, con paralogismos tan ingenuos como presuntuosos. Esta casuística, sin embargo, podría ser útil e interesante si se presentase como tal, sin otra pretensión que dar esquemas aproximativos de carácter empírico, útiles para la práctica inmediata. Por otra parte, se comprende que así deba ser, porque en el *Ensayo popular* la filosofía de la praxis no es autónoma y original, sino la "sociología" del materialismo metafísico. Metafísica significa para él sólo una determinada formulación filosófica, la especulativa del idealismo, y no ya toda formulación sistemática que se considere verdad extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio.

La filosofía del *Ensayo popular* (implícita en él) puede ser llamada aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad, sustituyen a la dialéctica histórica. Pero ¿cómo de este modo de concebir puede deducirse la superación, la "subversión" de la praxis? El efecto, mecánicamente, no puede jamás superar la causa o el sistema de causas; de allí que no pueda tener otro desarrollo que el chato y vulgar evolucionismo.

Si el "idealismo especulativo" es la ciencia de las categorías y la síntesis a priori del espíritu, es decir una forma de abstracción antihistórica, la filosofía implícita

en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que los conceptos y clasificaciones empíricos sustituyen a las categorías especulativas, siendo tan abstractos y antihistóricos como estas últimas.

Uno de los rasgos más visibles de la vieja metafísica en el *Ensayo popular* es el intento de reducir todo a una causa, la causa última, la causa final. Se puede reconstruir la historia del problema de la causa única y última, y demostrar que ella es una de las manifestaciones de la "búsqueda de Dios". Contra este dogmatismo, recordar nuevamente las dos cartas de Engels publicadas en el *Sozial Akademiker*.

EL CONCEPTO DE "CIENCIA"

El planteo del problema como de una búsqueda de leyes, líneas constantes, regulares, uniformes, está vinculado a una exigencia, concebida de un modo un poco pueril e ingenuo, de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los hechos históricos. Puesto que "parece", por una extraña inversión de las perspectivas que las ciencias naturales proporcionan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica ha sido "científicamente" concebida sólo si y en cuanto habilita abstractamente para "preveer" el porvenir de la sociedad. De donde resulta la búsqueda de las causas esenciales o, mejor, de la "causa primera", de la "causa de las causas". Pero las tesis sobre Feuerbach ya habían criticado anticipadamente esta concepción simplista. En realidad, se puede preveer "científicamente" la lucha, pero no sus momentos concretos, los cuales sólo pueden ser el resultado de fuerzas contrastantes, en continuo movimiento, jamás reductibles a cantidades fijas, puesto que en ellas la cantidad deviene calidad. Realmente se "prevé" en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado "previsto". La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abs-

tracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

¿Cómo podría la previsión ser un acto de conocimiento? Se conoce lo que ha sido o lo que es, no lo que será, que es un "no existente" y, por tanto, incognoscible por definición. La previsión es, por ello, sólo un acto práctico, que no puede, en cuanto no sea una futileza o una pérdida de tiempo, tener otra explicación que la expuesta más arriba. Es necesario ubicar exactamente el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para estar en condiciones de criticar en forma exhaustiva la concepción del causalismo mecánico, para vaciarla de todo prestigio científico y reducirla a un puro mito, que quizás hubiese sido útil en el pasado, en el período primitivo de desarrollo de ciertos grupos sociales subalternos.

Pero el concepto de "ciencia", como resulta del *Ensayo popular*, es el que hay que destruir críticamente; éste se halla totalmente prisionero de las ciencias naturales, como si éstas fuesen las únicas ciencias o la ciencia por excelencia, según el concepto del positivismo. Pero en el *Ensayo popular* el término ciencia es empleado con muchos significados, algunos explícitos y otros sobreentendidos o apenas indicados. El sentido explícito es el que tiene "ciencia" en las investigaciones físicas. Otras veces, en cambio, parece indicar el método. Pero ¿existe un método en general? Y si existe, ¿qué otra cosa significa, sino la filosofía? Podría significar otras veces solamente la lógica formal. Pero ¿se puede llamar a ésta un método y una ciencia? Es preciso fijar que cada investigación tiene su método determinado y construye su ciencia determinada, y que el método se ha desarrollado y elaborado junto con el desarrollo y la elaboración de dicha investigación y ciencia determinadas, formando un todo único con ella. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicando un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación con la que se halla consustanciada, es un extraño error que nada tiene que ver con la ciencia. Existen, sin embargo, criterios generales que, puede decirse, constituyen la con-

ciencia crítica de cada hombre de ciencia, cualquiera sea su "especialización", y que deben ser siempre vigilados espontáneamente en su trabajo. Así, se puede decir que no es hombre de ciencia aquel que demuestra poseer escasa seguridad en sus criterios particulares, quien no tiene un pleno conocimiento de los conceptos que maneja, quien tiene escasa información e inteligencia del estado precedente de los problemas tratados, quien no es cauto en sus afirmaciones, quien no progresa de manera necesaria, sino arbitraria y sin concatenación; quien no sabe tener en cuenta las lagunas existentes en los conocimientos alcanzados y las soslaya, contentándose con soluciones o nexos puramente verbales, en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrán ser retomadas y desarrolladas, etc.

Una recriminación que puede hacerse a muchas referencias polémicas del *Ensayo* es el desconocimiento sistemático de la posibilidad de error de parte de cada uno de los autores citados, por lo cual se atribuye a un grupo social, del cual los científicos serían siempre los representantes, las opiniones más dispares y las intenciones más contradictorias. Esta recriminación se vincula a un criterio metodológico más general: no es muy "científico", o más simplemente, "muy serio", elegir a los adversarios entre los más mediocres y estúpidos; y tampoco, elegir de entre las opiniones de los adversarios las menos esenciales y las más ocasionales, y presumir así de haber "destruído" a "todo" el adversario porque se ha destruído una de sus opiniones secundarias e incidentales; o de haber destruído una ideología o una doctrina porque se ha demostrado la insuficiencia teórica de sus defensores de tercero o cuarto orden. Sin embargo, "es preciso ser justos con los adversarios", en el sentido de que es necesario esforzarse por comprender lo que éstos han querido decir realmente, y no detenerse maliciosamente en los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Ello siempre que el fin sea elevar el tono y el nivel intelectual de los propios discípulos, y no el de hacer el vacío en torno a sí con cualquier medio y de cualquier

manera. Es necesario colocarse en este punto de vista: que el propio discípulo debe discutir y mantener su punto de vista, enfrentándose con adversarios capaces e inteligentes, no sólo con personas rústicas y carentes de preparación, que se convencen "autoritariamente" o por vía "emocional". La posibilidad de error debe ser afirmada y justificada, sin menoscabo de la propia concepción, puesto que lo que importa no es la opinión de Tizio, Cayo o Sempronio, sino el conjunto de las opiniones que se han tornado colectivas, un elemento de fuerza social. A éstas es preciso refutarlas en sus exponentes teóricos más representativos, y aun dignos de respeto por la altura de su pensamiento y también por "desinterés" inmediato, sin pensar que con ello se ha "destruido" el elemento y la fuerza social correspondiente (lo que sería puro racionalismo iluminista), sino solamente que se ha contribuído a: 1) mantener y reforzar en el propio partido el espíritu de distinción y de separación; 2) crear el terreno para que los propios partidarios absorban y vivifiquen una doctrina original, correspondiente a sus propias condiciones de vida.

Es de observarse que muchas deficiencias del *Ensayo popular* están vinculadas a la "oratoria". En el Prefacio, el autor recuerda casi a título de honor, el origen "hablado" de su obra. Pero, como lo ha observado Macaulay a propósito de las discusiones orales entre los griegos, a las "demostraciones" orales y a la mentalidad de los oradores se vinculan precisamente las superficialidades lógicas y de argumentación más sorprendentes. Por lo demás, esto no disminuye la responsabilidad de los autores que no revisen, antes de imprimirlos, los trabajos de origen oratorio, a menudo improvisados, cuando la asociación mecánica y causal de las ideas sustituye al vigor lógico. Lo peor ocurre cuando en esta práctica oratoria se solidifica la mentalidad superficial y los frenos críticos no funcionan más. Se podría hacer una lista de las *ignorantiae, mutationes, elenchi*, del *Ensayo popular*, probablemente debido al "ardor" oratorio. Me parece que un ejemplo típico es el párrafo dedicado al Prof. Stammler, que es de lo más superficial y sofístico.

Toda la polémica contra la concepción subjetivista de l realidad, con el "terrible" problema de la "realidad de mundo externo", está mal encarada, peor conducida y, e gran parte, es fútil y ociosa (me refiero también a la Me moria presentada al Congreso de Historia de las Ciencias realizado en Londres, en junio-julio de 1931). Desde e punto de vista de un "ensayo popular", dicha tarea res ponde más a un prurito de pedantería intelectual que a una necesidad lógica. El público popular no cree siquier que pueda plantearse tal problema, el problema de si e mundo existe objetivamente. Basta enunciar así el proble ma, para oír un irrefrenable y gargantuesco estallido d hilaridad. El público "cree" que el mundo externo es obje tivamente real. Pero aquí nace el problema. ¿Cuál es e origen de esta "creencia"?¿Qué valor crítico tiene "objeti vamento"? Realmente, esta creencia tiene origen religioso aunque de ella participen los indiferentes desde el punt de vista religioso. Puesto que todas las religiones han en señado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo han sido creados por Dios antes de la creación del hombr y que por ello el hombre encontró el mundo ya listo, catalo gado y definido de una vez para siempre, esta creenci se ha convertido en un dato férreo del "sentido común" y vive con la misma solidez incluso cuando el sentimient religioso está apagado y adormecido. He aquí, entonces, qu fundarse en esta experiencia del sentido común para des truir con la "comicidad" la concepción subjetivista, tien un sentido más bien "reaccionario", de retorno implícit al sentimiento religioso. Realmente, los escritores y orado res católicos recurren al mismo medio para obtener el mis mo efecto de ridículo corrosivo.[1] En la memoria presentad al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* res ponde implícitamente a este reproche (que es de carácte externo, si bien tiene su importancia) haciendo notar qu Berkeley, al que se debe la primera enunciación complet de la concepción subjetivista, era un arzobispo (de lo qu parece deducir el origen religioso de la teoría), y diciend

luego que sólo un "Adán", que se halla por primera vez en el mundo, puede pensar que el mismo existe porque lo piensa (y también aquí se insinúa el origen religioso de la teoría, pero sin ningún vigor de convicción).

El problema, en cambio, parece ser el siguiente: ¿Cómo puede explicarse que tal concepción, que no es ciertamente una futileza, incluso para un filósofo de la praxis, hoy, expuesta al público, pueda provocar solamente la risa y la mofa? Me parece el caso más típico de la distancia que se ha venido estableciendo entre ciencia y vida, entre ciertos grupos de intelectuales que, sin embargo, se hallan en la dirección "central" de la alta cultura, y las grandes masas populares; y de la manera cómo el lenguaje de la filosofía ha ido convirtiéndose en una jerga que obtiene el mismo efecto que el de Arlequín. Pero si el "sentido común" se divierte, el filósofo de la praxis debe igualmente buscar una explicación del significado real que tiene la concepción y del por qué de su nacimiento y su difusión entre los intelectuales, y también de por qué hace reír al sentido común. Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, como que de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histórico, el cual, en la teoría de las superestructuras coloca en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa. La demostración de este hecho, que aquí se halla apenas esbozada, tendría el más grande significado cultural, porque pondría fin a una serie de discusiones tan inútiles como ociosas y permitiría el desarrollo orgánico de la filosofía de la praxis, hasta transformarla en el exponente hegemónico de la alta cultura. Asombra que no se haya afirmado y desarrollado jamás convenientemente el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse ésta.

El problema está estrechamente vinculado —y ello se comprende— al problema del valor de las ciencias llamadas

exactas o físicas y a la posición que han venido ocupando en el cuadro de la filosofía de la praxis: de un casi fetichismo, y aun, de la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo.

Pero, ¿qué deberá entenderse por concepción subjetivista de la realidad? ¿Será propia de cualquiera de las tantas teorías subjetivistas lucubradas por toda una serie de filósofos y profesores, hasta las *solipsistas*? Es evidente que la filosofía de la praxis, en este caso, sólo puede ser colocada en relación con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esta concepción, y que de todas las sucesivas teorías deberán tomarse en consideración sólo algunos aspectos parciales y los valores instrumentales. Y será necesario investigar las formas caprichosas que la concepción ha asumido, tanto entre los partidarios como entre los críticos más o menos inteligentes. Así, debe recordarse lo que escribe Tolstoi en sus *Memorias de infancia y de juventud*. Relata Tolstoi que se había enfervorizado tanto con la concepción subjetivista de la realidad, que a menudo tenía vértigos, porque se volvía hacia atrás, persuadido de que podía captar el momento en que no vería nada, pues su espíritu no habría tenido tiempo de "crear" la realidad (o algo parecido. El pasaje de Tolstoi es característico y literariamente muy interesante).[5] Así, en sus *Líneas de filosofía crítica* (pág. 159) escribe Bernardino Variaco: "Abro un periódico para informarme de las novedades. ¿Querríais sostener que las novedades las he creado yo al abrir el periódico"? Que Tolstoi diese a la concepción subjetivista un significado tan inmediato y mecánico, puede explicarse. Pero, ¿no es sorprendente que pudiera haber escrito de esta manera Varisco, el cual, si bien hoy se orienta hacia la religión y el dualismo trascendental, es, no obstante, un estudioso serio que debería conocer su materia? La crítica de Varisco es la del sentido común, y es notable que ella sea justamente descuidada por los filósofos idealistas, aun siendo de extrema importancia para impedir la difusión de un modo de pensar y de una cultura. Se puede recordar un artículo de Mario Missiroli, en la "Italia Letteraria", en el que escribe que se

hallaría muy embarazado si debiese sostener ante un público común, y en contradicción con un neoescolástico, por ejemplo, el punto de vista subjetivista. Missiroli observa luego que el catolicismo tiende, en concurrencia con la filosofía idealista, a acapararse las ciencias naturales y físicas. En otro lugar ha escrito previendo un período de decadencia de la filosofía especulativa y una difusión siempre mayor de las ciencias experimentales y "realistas" (y sin embargo, en este segundo escrito publicado en el "*Saggiatore*", prevé también una oleada de anticlericalismo, o sea que ya no cree en el acaparamiento de las ciencias por el catolicismo). Así, debe recordarse, en el volumen de los *Escritos varios* de Roberto Ardigò, seleccionado y ordenado por G. Marchesini (Lemonnier, 1922), la "polémica de la calabaza". En un periodiquillo clerical de provincia, un escritor (un sacerdote de la curia episcopal), para descalificar a Ardigò ante el público popular, lo calificó, poco más o menos, de "uno de los filósofos que sostienen que la catedral (de Mantua u otra ciudad) existe sólo porque la pensamos, y que cuando no la pensamos desaparece, etc.", para áspero resentimiento de Ardigò, que era positivista y estaba de acuerdo con los católicos en el modo de concebir la realidad externa.

Es preciso demostrar que la concepción "subjetivista", luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, sólo puede hallar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una mera novela filosófica.[6]

El reproche que debe hacerse al *Ensayo popular* es el de haber presentado la concepción subjetivista como aparece en la crítica del sentido común y de haber acogido la concepción de la realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin siquiera sospechar que ésta puede recibir la objeción de ser misticismo, como realmente ocurrió.[7]

Pero analizando esta concepción no resulta fácil luego justificar un punto de vista de objetividad externa enten-

dida tan mecánicamente. ¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero, ¿quién juzgará de tal objetividad? ¿Quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el "cosmos en sí"? ¿Qué significará tal punto de vista? Puede muy bien sostenerse que se trata de un residuo del concepto de Dios, y, más justamente, en su concepción mística de un Dios ignoto. La formulación de Engels de que la "unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada por el... largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales" contiene realmente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo quiere decir siempre "humanamente objetivo", lo que puede corresponder en forma exacta a "históricamente subjetivo". O sea: que objetivo significaría "universalmente subjetivo". El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación unitaria adviene con la desaparición de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universal-concretas y tornadas inmediatamente caducas debido al origen práctico de su sustancia. Existe, por consiguiente, una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces), y esta lucha es la misma lucha por la unificación del género humano. Por consiguiente, lo que los idealistas llaman "espíritu" no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal, y no ya un presupuesto unitario, etc.

La ciencia experimental ha ofrecido hasta ahora el terreno en el cual tal unidad cultural alcanzó el máximo de extensión; ha sido el elemento de conocimiento que más contribuyó a unificar el "espíritu", a tornarlo más universal; es la subjetividad más objetivizada y concretamente universalizada.

El concepto de "objetivo" del materialismo metafísico

parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aun si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc.

La expresión de Engels, de que la "materialidad del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales", debería ser analizada y precisada. ¿Entiéndese por ciencia la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los hombres de ciencia? ¿O la síntesis de ambas actividades? Se podría decir que con ello se tendría el proceso unitario típico de la realidad; en la actividad experimental del hombre de ciencia, que es el primer modelo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la célula histórica elemental por la cual, el hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Es indudable que la afirmación del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y el desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación se halla en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El hombre de ciencia-experimentador es también un obrero, no un puro pensador, y su pensar está continuamente fiscalizado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica.

El neoescolástico Casotti (Mario Casotti, *Maestro y discípulo*, pág. 49) escribe: "Las investigaciones de los naturalistas y de los biólogos presuponen como ya existentes la vida y el organismo real", expresión que se acerca a la de Engels en el *Anti-Dühring*.

Acuerdo del catolicismo con el aristotelismo en el problema de la objetividad de lo real.

Para entender exactamente los significados que pueda tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de "Oriente" y "Occidente", que no dejan de ser "objetivamente reales", aun cuando, analizadas, demuestran ser solamente una "construcción" convencional, esto es, "histórico-cultural" (a menudo los términos "artificial" y "convencional" indican hechos "históricos", productos del desarrollo de la civilización y no construcciones racionalísticamente arbitrarias o individualmente artificiosas). Debe recordarse también el ejemplo contenido en un librito de Bertrand Russell.[3] Russell dice poco más o menos lo siguiente: "Nosotros no podemos pensar, sin la existencia del hombre sobre la tierra, la existencia de Londres y de Edimburgo; pero podemos pensar en la existencia de los dos puntos del espacio donde hoy se hallan Londres y Edimburgo; uno al norte y otro al sur". *Se puede objetar que sin pensar la existencia del hombre no se puede pensar en "pensar", no se puede pensar, en general, en ningún hecho o relación que existe sólo en cuanto existe el hombre.* ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste, sin el hombre? Estas son relaciones reales y, sin embargo, no existen sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, o sea, históricas, puesto que fuera de la historia real cada punto de la Tierra es este y oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que dichos términos se han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas, las cuales, a través de su hegemonía mundial, los han hecho aceptar por doquier. El Japón es Extremo Oriente, no sólo para Europa, sino también quizás para el norteamericano de California y para el mismo japonés, el cual, a través de la cultura inglesa, podrá llamar Cercano Oriente a Egipto. Así, a través del contenido histórico que se ha aglutinado en el término geográfico, las expresiones Oriente y Occidente han terminado por indicar determinadas relaciones en-

tre complejos de civilizaciones distintas. Así, los italianos, hablando de Marruecos, lo señalarán como un país "oriental", para referirse a la civilización musulmana y árabe. Sin embargo, estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y arribar justamente allí donde se ha decidido arribar, "prever" el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. Racional y real se identifican.

Parece que sin haber comprendido esta relación no se puede comprender la filosofía de la praxis, su posición frente al idealismo y al materialismo mecánico, la importancia y el significado de la doctrina de las superestructuras. No es exacto que en la filosofía de la praxis la "idea" hegeliana haya sido sustituída por el "concepto" de estructura, como lo afirma Croce. La "idea" hegeliana se halla resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras, y todo el modo de comprender la filosofía ha sido "historizado", esto es, ha comenzado a nacer un nuevo modo de filosofar, más concreto e histórico que el precedente.

Nota. Es de estudiarse la posición del profesor Lukács, hacia la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que se puede hablar de dialéctica *sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza.* Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana; y también propia del idealismo, el cual, realmente, sólo consigue unificar y poner en relación al hombre y la naturaleza, en forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Quizá por reacción ante las teorías barrocas del *Ensayo popular*, Lukacz ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.

JUICIO SOBRE LAS FILOSOFIAS PASADAS

La superficial crítica del subjetivismo que se halla en el *Ensayo popular* forma parte de un problema más general, que es el de la actitud hacia las filosofías y los filósofos del pasado. Juzgar todo el pasado filosófico co-

mo un delirio y una locura no sólo es un error antihistórico, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debía pensar como hoy, sino que además es un auténtico residuo de metafísica, puesto que supone un pensamiento dogmático válido para todos los tiempos y todos los países, a través del cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metódico no es sino metafísica. El hecho de que los sistemas filosóficos hayan sido superados no excluye que fueran válidos históricamente y hayan cumplido una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico entero y de la dialéctica real; el que fueran *dignos* de caer no es un juicio moral o de higiene del pensamiento emitido desde un punto de vista "objetivo", sino un juicio dialéctico-histórico. Se puede confrontar la presentación hecha por Engels de la proposición hegeliana de que "todo lo que es racional es real y lo real es racional", proposición que será válida también para el pasado.

En el *Ensayo* se juzga el pasado como "irracional" y "monstruoso" y la historia de la filosofía se convierte en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico. (En cambio, en el *Manifiesto* se halla contenido el más alto elogio del mundo que va a morir). Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No lo parece, porque el problema se reduciría a presumir de ser algo solamente porque se ha nacido en el presente y no en uno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad, y ser "contemporáneo" es un título bueno solamente para las bromas.[8]

LA INMINENCIA Y LA FILOSOFIA DE LA PRÁXIS

En el *Ensayo* se hace notar que en la filosofía de la praxis se usan los términos "inmanencia" e "inmanente", pero que "evidentemente" este uso es sólo "metafórico".

Muy bien. Pero, ¿se ha explicado así qué significan inmanencia e inmanente metafóricamente? ¿Por qué estos términos continúan siendo usados y no han sido sustituídos? ¿Sólo por horror de crear nuevos vocablos? A menudo, cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente continúa siendo usado, pero en forma metafórica. Todo el lenguaje es un continuo proceso de metáforas, y la historia de la semántica es un aspecto de la historia de la cultura, el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de la civilización. Cuando adopto la palabra *desastre*, nadie puede acusarme de tener creencias astrológicas; cuando digo "por Baco", nadie puede creer que soy un adorador de las divinidades paganas. Sin embargo, dichas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es también un desarrollo del paganismo y de la astrología. El término "inmanencia" tiene en la filosofía de la praxis un preciso significado que se esconde debajo de la metáfora, y esto es lo que había que definir y precisar. En realidad, esta definición habría sido verdadera "teoría". La filosofía de la praxis continúa a la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la guía sobre el terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la vieja inmanencia es superada: ha sido superada y, sin embargo, es siempre supuesta como eslabón del proceso del pensamiento del cual nace lo nuevo. Por otra parte, ¿el nuevo concepto de inmanencia es completamente nuevo? Parece que en Giordano Bruno, por ejemplo, hay muchos rasgos de tal nueva concepción: los fundadores de la filosofía de la praxis conocían a Bruno. Lo conocían, y quedan trazas de obras de Bruno anotadas por ambos. Además, Bruno no careció de influencia sobre la filosofía clásica alemana, etc. He aquí muchos problemas de historia de la filosofía que no dejarían de tener utilidad.

El problema de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, muy por el contrario. El lenguaje, entretanto, es siempre metafórico. Si quizás no se puede

decir exactamente que todo discurso es metafórico con relación al objeto material y sensible indicados (o al concepto abstracto), para no ensanchar excesivamente el concepto de metáfora, se puede decir que el lenguaje actual es metafórico respecto de los significados y del contenido ideológico que las palabras han tenido en los precedentes períodos de civilización. Un tratado de semántica —el de Michel Breals, por ejemplo— puede dar un catálogo histórica y críticamente reconstruido de las mutaciones semánticas de determinados grupos de palabras. Por no tener en cuenta este hecho, o sea, por no tener un concepto crítico e historicista del fenómeno lingüístico, derivan muchos errores, tanto en el campo de la ciencia como en el campo práctico: 1) un error de carácter estético que hoy va corrigiéndose cada vez más, pero que en el pasado era una doctrina dominante, es el de considerar "bellas" en sí ciertas expresiones, a diferencia de otras, en cuanto son metáforas cristalizadas; los retóricos y los gramáticos se derriten por ciertas palabrejas en las que descubren quién sabe qué virtudes y esencialidades artísticas abstractas. Se confunde la "alegría" libresca del filólogo enamorado del resultado de algunos de sus análisis etimológicos y semánticos con el goce propiamente artístico. Recientemente se produjo el caso patológico del escrito *Lenguaje y poesía* de Giulio Bertoni. 2) Un error práctico que tiene muchos adeptos es la utopía de las lenguas fijas y universales. 3) Una tendencia arbitraria hacia el neolalismo, que nace del problema planteado por Pareto y los pragmáticos del "lenguaje como causa de error". Pareto, como los pragmáticos, en cuanto creen haber originado una nueva concepción del mundo, o por lo menos haber renovado una determinada ciencia (y, por lo tanto, de haber dado a las palabras un significado, o por lo menos un matiz nuevo, o de haber creado nuevos conceptos), se hallan ante el hecho de que las palabras tradicionales, en el uso común especialmente, pero también en el uso de la clase culta y hasta en el de la parte de los especialistas que trabajen en la ciencia misma, continúan manteniendo el viejo significado a pesar de la renovación

del contenido, y reaccionan ante ello. Pareto crea un "diccionario", manifestando la tendencia a crear una lengua "pura" o "matemática". Los pragmáticos, teorizan abstractamente sobre el lenguaje como causa de error (véase el librito de G. Prezzolini). Pero, ¿es posible quitar al lenguaje sus significados metafóricos y extensivos? Es imposible. El lenguaje se transforma al transformarse toda la civilización, con el aflorar de nuevas clases a la cultura, por la hegemonía, ejercida por una lengua nacional sobre otras, etc.; y precisamente asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes. Nadie piensa hoy que la palabra "des-astre" esté ligada a la astrología, ni se induce en error sobre las opiniones de quien la usa; así, un ateo puede hablar de "desgracia" sin ser considerado partidario de la predestinación, etc. El nuevo significado "metafórico" se extiende con el extenderse de la nueva cultura, que, además, crea palabras totalmente nuevas y las toma en préstamo de otras lenguas, con un significado preciso, o sea, sin el halo extensivo que tenían en la lengua original. Así es probable que para muchos el término "inmanencia" sea conocido, comprendido y usado por primera vez, sólo con el significado "metafórico" que le ha sido dado por la filosofía de la praxis.

CUESTIONES DE NOMENCLATURA Y DE CONTENIDO

Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (esto es, que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida de la historia y por lo tanto independiente de la lucha de los grupos, y no como expresión de un proceso dialéctico por el cual cada grupo social elabora su propia categoría de intelectuales) es la de vincularse, en la esfera ideológica, a una categoría intelectual precedente, a través de una misma nomenclatura de conceptos. Cada nuevo organismo histórico (tipo de sociedad) crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y portaestandartes (los intelectuales) sólo pueden ser concebidos como "nue-

vos" intelectuales, surgidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los "nuevos" intelectuales se consideran continuación directa de la "inteligentsia" precedente, no son realmente "nuevos", o sea, no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica, sino que son un residuo conservador y fosilizado del grupo social superado históricamente (lo que equivale a decir que la nueva situación histórica no ha alcanzado aún el grado de desarrollo necesario como para tener la capacidad de crear nuevas superestructuras, y que vive aún en la envoltura carcomida de la vieja historia).

Y sin embargo hay que tener en cuenta que ninguna nueva situación histórica, aun la debida al cambio más radical, transforma completamente el lenguaje, por lo menos en su aspecto externo, formal. Pero el contenido del lenguaje debe modificarse, aun si es difícil tener conciencia exacta, inmediatamente, de tal modificación. El fenómeno es, además, históricamente complejo y complicado por la existencia de diversas culturas típicas en los diversos estratos del nuevo grupo social, algunas de las cuales, en el terreno ideológico, están aún inmersas en la cultura de situaciones históricas anteriores quizás a la más recientemente superada. Una clase, alguno de cuyos estratos permanezca en la concepción ptolemaica del mundo, puede ser, sin embargo, representante de una situación histórica muy avanzada. Atrasados ideológicamente (o por lo menos en algunos aspectos de la concepción del mundo, que en ellos es aún ingenua y disgregada), estos estratos son, sin embargo, prácticamente avanzadísimos, esto es, en su función económica y política. Si la función de los intelectuales es la de determinar y organizar la reforma moral e intelectual, la de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales "cristalizados" son conservadores y reaccionarios. Porque mientras el nuevo grupo social siente por lo menos que se ha dividido y separado del precedente, aquéllos no sienten siquiera tal distinción, sino que piensan en enlazarse con el pasado.

Por otra parte, no se ha dicho que toda la herencia debe

ser rechazada; hay "valores instrumentales" que no pueden por menos de ser acogidos íntegramente a fin de continuar siendo elaborados y refinados. Pero ¿cómo distinguir el valor instrumental del valor filosófico caduco, que es preciso rechazar sin más? Ocurre a menudo que, porque se ha aceptado un valor filosófico caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza luego un valor instrumental de otra tendencia porque es contrastante con la primera, aunque tal valor filosófico instrumental sea útil para expresar el nuevo contenido histórico cultural.

Así, se ha visto cómo el término "materialismo" es acogido con el contenido pasado y es rechazado, en cambio, el término "inmanencia" porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico cultural. La dificultad de adecuar la expresión literaria al contenido conceptual, y la confusión de las cuestiones de terminología con las de sustancia y viceversa, es característico del diletantismo filosófico, de la falta de sentido histórico en la aprehensión de los diversos momentos de un proceso de desarrollo cultural; se trata de una concepción antidialéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal.

El término "materialismo", en la primera mitad del siglo XIX, es preciso entenderlo no sólo en su significado estrechamente técnico-filosófico, sino el significado más extensivo que fue asumiendo polémicamente en las discusiones producidas en Europa con el surgimiento y desarrollo victorioso de la cultura moderna. Se llamó materialismo a toda tendencia que excluyera la trascendencia del dominio del pensamiento y, por consiguiente, no sólo al panteísmo y al inmanentismo, sino a toda actitud práctica inspirada en el realismo político que se opusiera a ciertas corrientes inferiores del romanticismo político, como las doctrinas de Mazzini popularizadas, que sólo hablaban de "misiones", de "ideales" y otras vagas nebulosidades y abstracciones sentimentales por el estilo. Incluso en las polémicas actuales de los católicos, el término materialismo es usado en ese sentido; materialismo es lo opuesto a espiritualismo en sentido estrecho, o sea, a espiritualismo

religioso. De ahí que el primero comprenda a todo el hegelianismo y, en general, a la filosofía clásica alemana; además, al sensualismo y al iluminismo francés. Así, en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo lo que tienda a hallar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida. Cada actividad económica que se saliese de los límites de la producción medieval era "materialismo" porque parecía "tener fin en sí misma": la economía por la economía, la actividad por la actividad, así como hoy es "materialista" América para el europeo medio, porque el empleo de las máquinas y el volumen de las empresas y negocios excede el límite de lo que al europeo le parece "justo" y compatible con la no mortificación de las exigencias "espirituales". De esta manera es apropiada por la cultura burguesa europea una retorsión polémica de la cultura medieval contra la burguesía en desarrollo, utilizada contra un capitalismo más desarrollado que el europeo, de una parte; y de la otra, contra la actividad práctica de los grupos sociales subalternos, para los cuales, inicialmente y durante toda una época histórica, hasta tanto no hayan construído una economía y estructura propias, su actividad sólo puede ser predominantemente económica o, por lo menos, expresarse en términos económicos y de estructura. Huellas de esta concepción del materialismo hállanse en el lenguaje: en alemán *geistlich* significa también "clerical", propio del clero, igual que en ruso, *dujoviez*. Y que ésta es la predominante puede comprobarse en muchos escritores de la filosofía de la praxis, para los cuales, justamente, la religión, el teísmo, etc., son los puntos de referencia para reconocer a los "materialistas consecuentes".

Una de las razones, y quizá la fundamental, de la reducción del materialismo histórico al materialismo metafísico tradicional debe ser buscada en el hecho de que el materialismo histórico no podía ser sino una fase prevalentemente crítica y polémica de la filosofía, en tanto que se tenía necesidad de un sistema ya completo y perfecto. Pero los sistemas completos y perfectos son siempre obra de filósofos individuales y en ellos, junto a la parte históricamente

actual, correspondiente a las condiciones de vida contemporáneas, existe siempre una parte abstracta, "ahistórica", en el sentido de que se halla ligaba a las filosofías precedentes y responde a necesidades exteriores y pedantescas de arquitectura del sistema, o se debe a idiosincrasias personales. Por ello la filosofía de una época no puede ser ningún sistema individual o de tendencia; es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común. ¿Puede formarse artificiosamente un sistema de tal género, por obra de individuos o de grupos? La actividad crítica es la única posible, especialmente en el sentido de poder resolver en forma crítica los problemas que se presentan como expresión del desarrollo histórico. Pero el primero de estos problemas que es preciso encarar y comprender es el siguiente: que la nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, cualquiera sea su nombre. Identidad de términos no significa identidad de conceptos.

Un libro para estudiar a propósito de este tema es la *Historia del materialismo*, de Lange. La obra será más o menos superada por los estudios sucesivos sobre los filósofos materialistas, pero su importancia cultural se mantiene intacta desde el siguiente punto de vista: a ella se han referido para informarse sobre los precedentes, y para obtener los conceptos fundamentales del materialismo, toda una serie de partidarios del materialismo histórico. Se puede decir, esquemáticamente, que ha sucedido lo siguiente: se ha partido del presupuesto dogmático de que el materialismo histórico es simplemente el materialismo tradicional un poco revisado y corregido (corregido por la "dialéctica", que es considerada como un capítulo de la lógica formal y no ella misma como una lógica, esto es, una teoría del conocimiento); se ha estudiado en Lange qué ha sido el materialismo tradicional, y los conceptos de éste son considerados como conceptos del materialismo histórico. Así, se puede decir de la mayor parte del cuerpo de conceptos que se presenta bajo la etiqueta del materialismo histórico, que su maestro y fundador ha sido Lange y nadie más. He aquí

por qué el estudio de esta obra presenta un gran interés cultural y crítico, y tanto más grande cuanto que Lange es un historiador conciente y agudo, que tiene del materialismo un concepto bastante preciso, definido y limitado, y por ello, con gran estupor y casi con desdén de algunos (como Plejanov), no considera materialistas ni al materialismo histórico ni a la filosofía de Feuerbach. Se podrá ver también aquí que la terminología es convencional, pero que tiene su importancia en la determinación de errores y desviaciones cuando se olvida que es necesario recurrir a las fuentes culturales para identificar el valor exacto de los conceptos, puesto que bajo el mismo sombrero pueden hallarse cabezas distintas. Es sabido, por otra parte, que el fundador de la filosofía de la praxis no ha llamado jamás "materialista" a su concepción y que hablando del materialismo francés lo criticó, afirmando que la crítica debería ser aún más exhaustiva. Así, no adopta nunca la fórmula "dialéctica materialista", sino "racional", en contraposición a "mística", lo que da al término "racional" un significado bien preciso.[10]

LA CIENCIA Y LOS INSTRUMENTOS CIENTIFICOS

Se afirma en el *Ensayo popular* que los progresos científicos dependen, como el efecto de la causa, del desarrollo de los instrumentos científicos. Es éste un corolario del principio general admitido en el *Ensayo*, de origen loriano, respecto de la función histórica del "instrumento de producción y de trabajo" (que sustituye al conjunto de las relaciones sociales de producción). Pero en la ciencia geológica no se emplea otro instrumento que el martillo, y los progresos técnicos del martillo no son parangonables a los progresos de la geología. Si la historia de las ciencias puede reducirse, según el *Ensayo*, a la historia de sus instrumentos particulares, ¿cómo podrá construir la historia de la geología? Tampoco se puede decir que la geología se funda también sobre los progresos de una serie de otras ciencias y que, por ello, la historia de los instrumentos de las mismas sirven para indicar el desarrollo de la geo-

logía, porque con esta escapatoria se terminaría por decir una vacía generalidad y por acudir a movimientos siempre más vastos, hasta las relaciones de producción. Es justo que para la geología el lema es: *mente et malleo.*

Se puede decir, en general, que el progreso de las ciencias no puede ser documentado *materialmente*; la historia de las ciencias sólo puede ser revivida en el recuerdo, y no en todas, con la descripción de la sucesiva perfección de los instrumentos que han sido uno de los medios del progreso, y con la descripción de las máquinas, aplicación de las ciencias mismas. Los principales "instrumentos" del progreso científico son de orden intelectual (y también político), metodológico, y con entera justeza ha escrito Engels que los "instrumentos intelectuales" no surgieron de la nada, no son innatos en el hombre, sino que son adquiridos se han desarrollado y se desarrollan históricamente. ¿Cuánto ha contribuído al progreso de la ciencia el rechazo de la autoridad de Aristóteles y la Biblia del campo científico? Y este rechazo, ¿no se debió al progreso general de la sociedad moderna? Recordar las teorías sobre el origen de los manantiales. La primera formulación exacta de esas teorías se halla en la *Enciclopedia* de Diderot, etc. Se puede demostrar que los hombres del pueblo, aún antes, tenían opiniones exactas al respecto, en tanto en el campo de los hombres de ciencia se sucedían las teoría más arbitrarias y extravagantes tendientes a poner de acuerdo la Biblia y Aristóteles con las observaciones experimentales del buen sentido.

Otro problema es el siguiente: si fuese verdad la observación del *Ensayo*, ¿en qué se distinguiría la historia de las ciencias de la historia de la tecnología? En el desarrollo de los instrumentos "materiales" científicos, que se inicia históricamente con el advenimiento del método experimental, se ha desarrollado una ciencia particular, la de los instrumentos, estrechamente vinculada al desarrollo general de la producción y de la tecnología.[11]

Hasta qué punto es superficial la afirmación del *Ensayo* se puede ver en el ejemplo de las ciencias matemáticas, que no tienen necesidad de instrumento material alguno (no

creo que el desarrollo de la tabla de contar se pueda exhibir), siendo ellas mismas "instrumento" de todas las ciencias naturales.

EL "INSTRUMENTO TECNICO"

La concepción del "instrumento técnico" es totalmente errónea en el *Ensayo popular*. Del ensayo de B. Croce sobre Achille Loria *(Materialismo histórico y economía marxista)* surge que precisamente Loria fue el primero en sustituir arbitrariamente (o por vanidad pueril de realizar descubrimientos originales), la expresión "fuerzas materiales de producción" y "conjunto de las relaciones sociales" por la de "instrumento técnico".

En el Prefacio a la *Crítica de la economía política* se dice: "En la producción social de su vida los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, o sea, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. El conjunto de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se eleva una superestructura política y jurídica, y a las cuales corresponden determinadas formas sociales de la conciencia... En determinados momentos de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción preexistentes (esto es, con las relaciones de propiedad, que es el equivalente jurídico de tal expresión) en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de dichas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos rápidamente toda la colosal superestructura... Una forma social no perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las nuevas relaciones de producción no se sustituyen jamás en ella si antes las condiciones materiales de su existencia no han sido incu-

badas en el seno de la vieja sociedad" (Traducción de Antonio Labriola en el escrito *En memoria*). Y he aquí un arreglo de Loria (en *La Tierra y el sistema social*, pág. 10, Drucker 1892; pero Croce afirma que en otros escritos de Loria hay otros arreglos): "A un determinado estadio del instrumento productivo corresponde, y sobre éste se erige, un determinado sistema de producción, es decir, de relaciones económicas, que dan origen a todo el modo de ser de la sociedad. Pero la evolución incesante de los métodos productivos genera, antes o después, una metamorfosis radical del instrumento técnico, lo cual hace intolerable dicho sistema de producción y de economía, que se hallaba basado en el estadio anterior de la técnica. Entonces, la forma económica envejecida es destruída mediante una revolución social y sustituida por una forma económica superior, correspondiente a la nueva fase del instrumento productivo." [12]

Croce agrega que en el *Capital* (vol. I, pág. 143 n. y 335-6 n.) y en otras partes se pone de relieve la importancia de los inventos técnicos y se invoca una historia de la técnica, pero no existe ningún escrito en el cual el "instrumento técnico" sea convertido en causa única y suprema del desarrollo económico. El pasaje del *Zur Kritik* contiene las expresiones "grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción", "modo de producción de la vida material", "condiciones económicas de la producción" y otras similares, que afirman efectivamente que el desarrollo económico está determinado por condiciones materiales, pero no se reducen éstas a la sola "metamorfosis del instrumento técnico". Croce agrega más adelante que el fundador de la filosofía de la praxis no ha propuesto jamás una indagación en torno a la causa última de la vida económica. "Su filosofía no era tan barata. No había 'coqueteado' en vano con la dialéctica de Hegel, como para andar buscando luego las *causas últimas*".

Debe hacerse notar que en el *Ensayo popular* no se halla reproducido el mencionado pasaje del prefacio al *Zur Kritik*, ni se lo menciona. Cosa bastante extraña, tra-

tándose de la fuerte auténtica más importante para la filosofía de la praxis. Por otra parte, en este orden de cosas, el modo de pensar expuesto en el *Ensayo* no es diferente al de Loria, sino quizás criticable y superficial. En el *Ensayo* no se comprende exactamente qué son la estructura, la superestructura, el instrumento técnico; todos los conceptos generales son nebulosos y vagos. El instrumento técnico es concebido de manera tan genérica, que significa cualquier arnés o utensilio, los instrumentos que usan los hombres de ciencia en sus experimentos y... los instrumentos musicales. Este modo de plantear la cuestión torna las cosas inútilmente complicadas.

Partiendo de este modo barroco de pensar, surge toda una serie de problemas barrocos. Por ejemplo: las bibliotecas, ¿son estructuras o superestructuras? ¿Y los gabinetes experimentales de los hombres de ciencia? Si se puede sostener que un arte o una ciencia se desarrollan debido al desarrollo de los respectivos instrumentos técnicos, ¿por qué no podría sostenerse lo contrario y, además, que ciertas formas instrumentales son al mismo tiempo estructura y superestructura? Se podría decir que ciertas superestructuras tienen una estructura particular, aun siendo superestructuras; así, el arte tipográfico sería la estructura material de toda una serie y, más aun, de todas las ideologías, y bastaría la existencia de la industria tipográfica para justificar materialísticamente toda la historia. Quedaría luego el caso de la matemática pura, del álgebra, que como no tiene instrumentos propios no podrían desarrollarse. Es evidente que toda la teoría sobre el instrumento técnico del *Ensayo* es sólo un *abracadabra* y puede ser comparada con la teoría de la "memoria", inventada por Croce para explicar por qué los artistas no se contentan con concebir sus obras sólo idealmente, sino que las escriben o las esculpen, etc. (con la formidable objeción de Tilgher, a propósito de la arquitectura, de que sería un poco grosero creer que el ingeniero construye un palacio para mantener el recuerdo del mismo, etc.). Es cierto que todo ello es una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la

barroca convicción de que cuanto más se recurre a objetos "materiales", más ortodoxo se es.

OBJECION AL EMPIRISMO

La indagación de una serie de hechos para hallar sus relaciones presupone un "concepto" que permita distinguir dicha serie de hechos de otras. ¿Cómo se producirá la elección de los hechos que es necesario aducir como prueba de la verdad de lo presumido, si no preexiste el criterio de elección? Pero ¿qué será este criterio de elección, sino algo superior a cada hecho indagado? Una intuición, una concepción, cuya historia debe considerarse compleja, un proceso que debe ser vinculado a todo el proceso de desarrollo de la cultura, etc. Esta observación debe ser relacionada con la que se refiere a la "ley sociológica", en la que no se hace más que repetir dos veces el mismo hecho, una vez como hecho y otra como ley (sofisma del hecho doble, no ley).

CONCEPTO DE "ORTODOXIA"

De algunos puntos tratados precedentemente surge que el concepto de "ortodoxia" debe ser renovado y vinculado a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel partidario de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia relacionada con corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis se "basta a sí misma", contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía de las ciencias naturales; y no sólo ello, sino también los elementos para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es, para llegar a ser una civilización íntegra y total.

Este concepto de "ortodoxia", así renovado, sirve para precisar mejor el atributo de "revolucionario" que se suele aplicar con tanta facilidad a diversas concepciones

del mundo, teorías, filosofías. El cristianismo fue revolucionario en relación con el paganismo, porque fue un elementos de completa escisión entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo. Una teoría es realmente "revolucionaria" en la medida en que es un elemento de separación y de distinción conciente entre dos campos, en cuanto es un vértice inaccesible al campo adversario. Considerar que la filosofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, en antagonismo con todas las filosofías y religiones tradicionales, significa, en verdad, no haber roto los lazos con el viejo mundo y, por añadidura, haber capitulado. La filosofía de la praxis no tiene necesidad de sostenes heterogéneos; es tan robusta y fecunda de nuevas verdades, que el viejo mundo recurre a ella para proveer a su arsenal de armas más modernas y eficaces. Esto significa que la filosofía de la praxis comienza a ejercer su propia hegemonía sobre la cultura tradicional; pero ésta, que es aún robusta y, sobre todo, más refinada y astuta, trata de reaccionar como la Grecia vencida, para terminar por derrotar al rústico vencedor romano.

Se puede decir que gran parte de la obra de Croce representa esta tentativa de reabsorber a la filosofía de la praxis e incorporarla como sierva de la cultura tradicional. Pero como se ve en el *Ensayo*, también algunos partidarios de la filosofía de la praxis que se llaman "ortodoxos" caen en la trampa y conciben su filosofía como subordinada a una teoría general materialista (vulgar), como otros a la idealista. (Esto no quiere decir que entre la filosofía de la praxis y las viejas filosofías no existan relaciones. pero éstas son menores que las existentes entre el cristianismo y la filosofía griega). En el librito de Otto Bauer sobre la religión pueden hallarse algunos datos sobre las combinaciones a que ha dado lugar el extraño concepto de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que tiene necesidad de sostenerse con otra filosofía materialista e idealista, según el caso. Bauer sostiene como tesis política el agnosticismo de los partidos y que debe darse a sus afiliados el

permiso de agruparse en idealistas, materialistas, ateos, católicos, etc.

Nota I. Una de las causas del error por el cual se va a la búsqueda de una filosofía que esté en la base de la filosofía de la praxis y se niega implícitamente a ésta originalidad de contenido y de método, parece que consiste en lo siguiente: se confunde la cultura filosófica personal del fundador de la filosofía de la praxis, esto es, las corrientes filosóficas y los grandes filósofos por los cuales se interesó fuertemente en su juventud y cuyo lenguaje reproduce a menudo (pero siempre con espíritu de superación y haciendo notar a veces, que de tal manera desea hacer entender mejor su propio concepto), con los orígenes y las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Este error tiene toda una historia, especialmente en la crítica literaria, y es sabido que la labor de reducir las grandes obras poéticas a sus fuentes se había convertido, en cierta época, en la máxima preocupación de muchos insignes eruditos. El problema se plantea en su forma externa en los llamados plagios; pero es sabido, también, que para algunos "plagios" y hasta reproducciones literales no está excluido que puedan tener una originalidad en relación a la obra plagiada o reproducida. Se pueden citar dos ejemplos insignes: 1) el soneto de Tansillo reproducido por Giordano Bruno en los *Eroici Furori* (o en la *Cena delle Ceneri*): *Poichè spiegate ho l'ali al bel desio* (que en Tansillo era un soneto de amor para la marquesa del Vasto); 2) los versos de D'Annunzio para los muertos de Dogali, ofrecidos por éste como propios para una circunstancia especial, y que estaban copiados casi literalmente de una colección de cantos servios de Tommaseo. Sin embargo, en Bruno y D'Annunzio estas reproducciones adquieren un gusto nuevo que hace olvidar su origen. El estudio de la cultura filosófica de un hombre como Marx no sólo es interesante sino necesario, con tal que no se olvide que dicho estudio forma parte de la reconstrucción de su biografía intelectual y que los elementos de spinozismo, feuerbachismo, hegelianismo, del materialismo francés, etc., no son, de ninguna manera, partes esenciales de la filosofía de la praxis, ni ésta se reduce a aquéllos, y que justamente lo que más interesa es la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía, cuyos elementos están contenidos en los aforismos o dispersos en los escritos del fundador de la filosofía de la praxis, a los que es preciso separar y desarrollar coherentemente. En el orden teórico la filosofía de la praxis no se confunde ni se reduce a ninguna otra filosofía, no sólo es original en cuanto supera a las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto abre un camino completamente nuevo, esto es, renueva de cabo a rabo el modo de concebir la filosofía misma. En tanto investigación histórico-biográfica, se estudiará qué intereses han dado ocasión al fundador de la filosofía de la praxis para su filosofar, teniendo en cuenta la psicología del joven estudioso que no deja de ser atraído intelectualmente por toda nueva corriente

que estudia y examina, que forma su individualidad a través de este errar creador del espíritu crítico y de la potencia de pensamiento original, después de haber experimentado y confrontado tantos pensamientos contrastantes; qué elementos ha incorporado, tornándolos homogéneos, a su pensamiento, pero, especialmente, qué es nueva creación. Es cierto que el hegelianismo es el más importante (relativamente) de los motivos del filosofar de nuestro autor, en especial porque el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales de idealismo y materialismo en una nueva síntesis que tuvo, es cierto, una importancia excepcional y que representa un momento histórico mundial de la investigación filosófica. Así ocurre que, cuando en el *Ensayo* se dice que el término "inmanencia" es empleado con sentido metafórico, no se dice propiamente nada; en realidad, el término inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los "panteístas", ni tiene ningún sentido metafísico tradicional, sino que es nuevo, y es preciso que sea establecido. Se ha olvidado, en una expresión muy común,* que es preciso colocar el acento sobre el segundo término, "histórico" y no sobre el primero, de origen metafísico. *La filosofía de la praxis es el historicismo absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea debe ser excavado el filón de la nueva concepción del mundo.*

Nota II. A propósito de la importancia que puede tener la nomenclatura para las cosas nuevas. En el "Marzocco" del 2 de octubre de 1927, en el capítulo XI del *Bonaparte en Roma* de Diego Angeli, dedicado a la princesa Carlota Napoleón (hija del rey José y mujer de Napoleón Luis, hermano de Napoleón III, muerto en la insurrección de Romagna, de 1831), se reproduce una carta de Pietro Giordani a la princesa Carlota en la cual Giordani escribe algunos de sus pensamientos personales sobre Napoleón I. En 1805, en Bolonia, Napoleón había ido a visitar el "Instituto" (Academia de Bolonia) y conversó largamente con sus hombres de ciencia (entre ellos con Volta). Entre otras cosas dijo: "...yo creo que cuando en la ciencia se halla algo verdaderamente nuevo, es necesario apropiarle un vocabulario totalmente nuevo, a fin de que la idea se torne precisa y distinta. Si dáis un nuevo significado a un viejo vocablo, por cuanto consideráis que la antigua idea unida a este vocablo nada tiene de común con la nueva idea que le habéis atribuído, la mente humana sólo puede concebir que existe semejanza entre la antigua y la nueva idea, y ello embrolla la ciencia y produce inútiles disputas". Según Angeli, la carta de Giordani, sin fecha, se puede considerar como fechada en la primavera de 1831 (de donde debe pensarse que Giordani recordase el contenido general de la conversación con Napoleón, pero no la forma exacta). Debería verse si Giordani no expone en sus libros sobre la lengua conceptos suyos sobre este tema.

* "Materialismo histórico" (*N. de la R.*).

LA "MATERIA"

¿Qué entiende por "materia" el *Ensayo popular*? En un ensayo popular, con mayor razón que en un libro para doctos, y especialmente en este que pretende ser el primer trabajo del género, es preciso definir con exactitud, no sólo los conceptos fundamentales, sino toda la terminología, para evitar las causas de error ocasionadas por las acepciones populares y vulgares de las palabras científicas. Es evidente que para la filosofía de la praxis la "materia" no debe ser entendida con el significado que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos significados han de ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico), ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas. Se consideran las diversas propiedades (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, que en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que se recaiga en una concepción como la del nóumeno kantiano), pero sólo en cuanto devienen "elemento económico" productivo. La materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana. ¿El conjunto de las propiedades de cada tipo de material ha sido siempre el mismo? La historia de las ciencias técnicas demuestra que no. ¿Durante cuánto tiempo no se prestó atención a la fuerza mecánica del vapor? ¿Y puede decirse que tal fuerza mecánica existía antes de ser utilizada por las máquinas humanas? Entonces, ¿en qué sentido y hasta qué punto es verdad que la naturaleza no da lugar a descubrimientos e invenciones de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino sólo a "creaciones" estrechamente vinculadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo y a las ulteriores necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas? Y el concepto idealista de que la naturaleza no es sino la categoría económica, ¿no podría, depurado de las superestructuras especulativas, ser reducido a términos de la

filosofía de la praxis y demostrado como históricamente ligado a ésta y como desarrollo de la misma? En realidad, la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y establecer la estructura atómica del material, las propiedades físico-químico-mecánicas de sus componentes naturales (objeto de estudio de las ciencias exactas y de la tecnología), sino en cuanto es un momento de las fuerzas materiales de producción, en cuanto es objeto de determinadas fuerzas sociales, en cuanto expresa una relación social, y ésta corresponde a un determinado período histórico. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento menos variable del desarrollo histórico: siempre puede ser verificado y medido con exactitud matemática y puede dar lugar, por tanto, a observaciones y criterios de carácter experimental y, por ende, a la reconstrucción de un robusto esqueleto del devenir histórico. La variabilidad del conjunto de las fuerzas materiales de producción es también mensurable, y se puede establecer con cierta precisión cuándo su desarrollo se convierte de cuantitativo en cualitativo. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es simultáneamente una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura, un documento y al mismo tiempo una fuerza activa actual de propulsión. Pero el concepto de actividad de estas fuerzas no puede ser confundido ni tampoco comparado con la actividad en el sentido físico o metafísico. La electricidad es históricamente activa, pero no como mera fuerza natural (como descarga eléctrica que provoca incendios, por ejemplo), sino como elemento de producción dominado por el hombre e incorporado al conjunto de las fuerzas materiales de producción, objeto de propiedad privada. Como fuerza natural abstracta, la electricidad existía aun antes de su reducción a fuerza productiva, pero no obraba en la historia, era un tema de hipótesis para la historia natural (y antes era la "nada" histórica, porque nadie se ocupaba de ella y, por el contrario todos la ignoraban).

Estas observaciones sirven para hacer comprender cómo el elemento causal asumido por las ciencias naturales

para explicar la historia humana es un puro arbitrio, cuando no un retorno a viejas interpretaciones ideológicas. Por ejemplo, el *Ensayo* afirma que la nueva teoría atómica destruye el individualismo (las robinsonadas). Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa esta aproximación de la política a las teorías científicas, sino que la historia es movida por estas teorías científicas, esto es, por las ideologías, de donde, por querer ser ultramaterialistas se cae en una forma barroca de idealismo abstracto? Tampoco se puede responder que no fue la teoría atómica la que destruyó al individualismo, sino la realidad material que la teoría describe y comprueba, sin caer en las más complicadas contradicciones, puesto que a esta realidad natural se la supone precedente a la teoría y, por lo tanto, actuante cuando el individualismo se hallaba en auge. ¿Cómo no obraba, entonces, la realidad "atómica" siempre, si es y era ley natural? ¿O para obrar debía esperar a que los hombres construyesen una teoría? ¿Los hombres obedecen, entonces, solamente a las leyes que conocen, como si fuesen leyes emanadas de los parlamentos? ¿Y quién podría hacerles observar las leyes que ignoran, de acuerdo con el principio de la legislación moderna según la cual la ignorancia de la ley no puede ser invocada por el reo? (Tampoco puede decirse que las leyes de una determinada ciencia natural son idénticas a las leyes de la historia, o que siendo el conjunto de las ideas científicas una unidad homogénea pueda reducirse una ciencia a la otra. Porque en este caso, ¿merced a qué privilegio este elemento determinado de la física y no otro cualquiera puede ser reductible a la unidad de la concepción del mundo?). En realidad, éste es sólo uno de los tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran la superficial comprensión de la filosofía de la praxis, y que no se ha sabido dar a esta concepción del mundo su autonomía científica y la posición que le corresponde ante las ciencias naturales y, lo que es peor, ante el vago concepto de ciencia en general, propio de la concepción vulgar del pueblo (para el cual incluso los juegos malabares son ciencia). ¿La teoría atómica moderna es una teoría "definitiva" establecida de una vez para siempre?

¿Quién, qué hombre de ciencia, osaría afirmarlo? ¿Y no ocurre, en cambio, que también ella es simplemente una hipótesis científica que podrá ser superada, esto es, absorbida por una teoría más vasta y comprensiva? ¿Por qué, entonces, la referencia a esta teoría habría de ser definitiva y puesto fin al individualismo y a las robinsonadas? (Aparte existe el hecho de que las robinsonadas pueden algunas veces ser esquemas prácticos construídos para indicar una tendencia o para una demostración mediante el absurdo; también el autor de la economía crítica ha recurrido a las robinsonadas). Pero hay otros problemas: si la teoría atómica fuese lo que el *Ensayo* pretende, dado que la historia de la humanidad es una serie de revoluciones y las formas de la sociedad han sido muchas, en tanto que la teoría atómica sería el reflejo de una realidad natural siempre similar, ¿cómo es que la sociedad no ha obedecido siempre a esta ley? ¿O se pretenderá que el paso del régimen corporativo medieval al individualismo económico ha sido anticientífico, un error de la historia y de la naturaleza? Según la teoría de la praxis, resulta evidente que no es la teoría atómica la que explica la historia humana, sino a la inversa, que la teoría atómica, como todas las hipótesis y las opiniones científicas, es una superestructura.[18]

CANTIDAD Y CALIDAD

En el *Ensayo popular* se dice (pero ocasionalmente, porque la afirmación no está justificada, valorada, no expresa un concepto fecundo, sino que es casual, sin nexos antecedentes ni consecuentes) que cada sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes individuales. Ello es verdad en un sentido abstracto. Pero ¿qué significa concretamente? La explicación que se ha dado, empíricamente es, a menudo, una cosa barroca. Se ha dicho que cien vacas separadas son algo muy distinto que cien vacas juntas, que entonces forman un rebaño, haciéndose de ello una simple cuestión de palabras. Se ha dicho que en la nume-

ración, al llegar a diez tenemos una decena, como si no existiese el par, el terceto, el cuarteto, etc., esto es, un simple modo distinto de numerar. La explicación teórico-práctica más concreta se tiene en el volumen primero de *El Capital*, donde se demuestra que en el sistema de fábrica existe una cuota de producción que no puede ser atribuída a ningún trabajador individualmente, sino al conjunto de los obreros, al hombre colectivo. Algo similar ocurre con la sociedad entera, que está basada en la división del trabajo y de las funciones, y que por lo tanto vale más que la suma de sus componentes. Cómo ha "concretado" la filosofía de la praxis la ley hegeliana de la cantidad, que deviene calidad, es otro de los nudos teóricos que el *Ensayo popular* no desata, sino que lo considera ya conocido, cuando no se contenta con juegos de palabras como el relativo al agua que con el cambio de temperatura cambia de estado (sólido, líquido, gaseoso), lo que es un hecho puramente mecánico determinado por un agente exterior (el fuego, el sol, la evaporación del ácido carbónico sólido, etc.).

En el hombre, ¿quién será dicho agente externo? En la fábrica existe la división del trabajo, etc., condiciones creadas por el hombre mismo. En la sociedad, el conjunto de las fuerzas productivas. Pero el autor del *Ensayo* no ha pensado que si cada agregado social es algo más (y también distinto) que la suma de sus componentes, esto significa que la ley o el principio que explica el desenvolvimiento de la sociedad no puede ser una ley física, puesto que en la física no se sale nunca de la cantidad, a no ser metafóricamente. Sin embargo, en la filosofía de la praxis la cualidad está siempre unida a la cantidad, y quizás en tal conexión se halle su parte más original y fecunda. En realidad, el idealismo hipostatiza esto convirtiéndolo en algo más, haciendo de la cualidad un ente en sí, el "espíritu", de la misma manera que la religión ha creado la divinidad.

Pero si es hipóstasis, la de la religión y del idealismo, esto es, abstracción arbitraria, no proceso de distinción analítica prácticamente necesario por razones pedagógi-

cas, también es hipóstasis la del materialismo vulgar, que "diviniza" una materia hipostática.

Confróntese este modo de concebir la sociedad con la concepción del Estado propia de los idealistas actuales. Para los actualistas el Estado termina por ser justamente ese algo superior a los individuos (si bien después de las conclusiones que Spirito extrajo a propósito de lo apropiado de la identificación idealista del individuo y del Estado, Gentile, en *Educazione Fascista,* de agosto de 1932, ha precisado prudentemente). La concepción de los actualistas vulgares había caído tan bajamente en el puro psitacismo, que la única crítica posible era la caricatura humorística. Se puede pensar en un recluta que expone a los oficiales reclutadores la teoría del Estado superior a los individuos y exige que dejen en libertad a su personalidad física y material y enganchen, en cambio, a lo poquito de ese algo que contribuye a construir ese algo nacional que es el Estado. O recuérdese el relato en el cual el sabio Saladino dirime la desavenencia entre el vendedor de asados que quiere hacerse pagar por el uso de las emanaciones aromáticas de sus manjares y el mendigo que no quiere pagar. Saladino hace pagar con el tintineo de las monedas y dice al vendedor que embolse el sonido, de la misma manera que el mendigo ha comido los efluvios aromáticos.

LA TELEOLOGÍA

En el problema de la teleología aparece aun más evidentemente el defecto del *Ensayo,* al presentar las doctrinas filosóficas pasadas en un mismo plano de trivialidad, de suerte que el lector cree que toda la cultura pasada ha sido fantasmagoría de bacantes delirantes. El método es reprensible desde muchos puntos de vista; un lector serio, que entienda sus nociones y profundice sus estudios cree que se están burlando de él y extiende su sospecha al conjunto del sistema. Es fácil creer que se ha superado una posición rebajándola, pero se trata de una pura ilusión verbal. Presentar tan burlescamente los problemas puede

tener un significado en Voltaire, pero no es Voltaire quien quiera serlo, quien no es un gran artista.

Así, el *Ensayo* presenta el problema de la teleología en sus manifestaciones más infantiles, mientras olvida la solución dada por Kant. Se podría demostrar, quizás, que en el *Ensayo* hay mucha teleología inconsciente, que reproduce sin saberlo el punto de vista de Kant; por ejemplo, el capítulo sobre "Equilibrio entre la naturaleza y la sociedad".[14]

SOBRE EL ARTE

En el capítulo sobre el arte se afirma que, aun en las más recientes obras sobre estética, se concibe la unidad de forma y de contenido. Este puede ser considerado como uno de los ejemplos más notorios de incapacidad crítica en el establecimiento de la historia de los conceptos y en la identificación del significado real de los conceptos según las diversas teorías. Realmente, la identificación de forma y de contenido es afirmada en la estética idealista (Croce), pero con presupuestos idealistas y terminología idealista. "Contenido" y "forma" no tienen, por lo tanto, el significado que el *Ensayo* supone. El hecho de que forma y contenido se identifiquen significa que en el arte el contenido no es "argumento abstracto", o sea, la intriga novelesca y la masa particular de sentimientos genéricos, sino el arte mismo, una categoría filosófica, un momento "distinto" del espíritu, etc. Tampoco "forma" significa "técnica", como supone el *Ensayo*.

Todos los motivos y esbozos de estética y de crítica artística contenidos en el *Ensayo* deben juntarse y analizarse. Pero, entre tanto, puede servir de ejemplo el párrafo dedicado al *Prometeo* de Goethe. El juicio dado es superficial y extremadamente genérico. El autor, a lo que parece, no conoce la historia exacta de esta oda de Goethe, ni la historia del mito de Prometeo en la literatura mundial antes de Goethe y, especialmente, en el período precedente y contemporáneo a la actividad literaria de Goethe. Pero

¿puede emitirse un juicio, como el emitido en el *Ensayo*, sin conocer estos elementos? Por otra parte, ¿cómo hacer para distinguir lo que es más estrechamente personal en Goethe de lo que es representativo de una época y de un grupo social? Este tipo de juicios, de tanto en tanto está justificado, en cuanto no se trata de vacuas generalidades en las que puedan meterse las cosas más dispares, sino que son precisos, demostrados, perentorios; de lo contrario, estarían destinados solamente a difamar una teoría y a suscitar un modo superficial de tratar los problemas (debe recordarse siempre la frase de Engels contenida en la carta a un estudiante, publicada en el *Sozial Akademiker*).

Régis Debray

Notas sobre Gramsci
(Apuntes enviados desde la cárcel de Camiri)

I

Su historicismo puede volverse contra él, en el sentido de que es a su vez pasible de un análisis histórico delimitativo. No se lo puede comprender sin el término al cual se opone, o sea, fuera del propio horizonte histórico.

a) Gramsci combate esencialmente el mecanicismo "socialdemócrata" y "bujarinista", concebidos ambos como fatalismo, confusión entre ciencia de la naturaleza y ciencia de la historia (de aquí proviene el acento antiengelsiano, anticientífico, etc.).

(¿Cuál era el peligro principal, la principal confusión *contra* la cual y en relación a la cual definirse, y distinguir al marxismo? Definir la singularidad, es decir la esencia propia de una doctrina-teoría no puede hacerse en abstracto: es una operación activa y reactiva. Definir quiere decir distinguir, separar de un contorno histórico, de una filiación, de una afinidad amenazadora. Gramsci se propone establecer la naturaleza del marxismo en relación al materialismo mecanicista del siglo XVIII. La suya es por tanto una lucha, su trabajo teórico es de carácter esencialmente polémico, así como su militancia reposa sobre el trabajo teórico. Es erróneo tratar de "excusar" ciertas formulaciones teóricas de Gramsci, por lo que puedan tener de sorprendente, haciendo mención a su condición de militante comprometido, como hace Cogniot en los *Morceaux Choisies*,[1] siempre preocupado por defender a Gramsci de

sí mismo, por "moderarlo", tal como se trata de calmar en una disputa a alguien demasiado excitado. De hecho no existe análisis teórico que no sea por esencia polémico, forma "comprometida" de crítica; el propio Marx construye *El Capital* sobre una crítica de la economía política, a partir de Smith, Ricardo y Say, y contra ellos. Lo que resulta interesante en Gramsci es que él no lo oculta, no aspira a una "objetividad" escolástica, académica o "científica", pone las cartas sobre la mesa: asume teóricamente la necesidad de la polémica explícita).

b) Gramsci conduce esta lucha partiendo de (es decir, con la ayuda de) Croce, Sorel, de Man, autores —en especial Croce— de los que exagera su importancia. Esta sobrestimación (ante nuestros ojos) es también ella un dato histórico, el signo de una época.

II

Cualesquiera sean estos límites, el mérito inmenso de Gramsci reside en haber adoptado como punto de referencia y centro estratégico de su análisis la unidad; la línea de soldadura entre teoría y praxis, reside en haberse opuesto radicalmente a toda superación entre las dos. Gramsci es el hombre que se pregunta cómo puede la teoría *pasar* a la historia; todo aquél que milite efectivamente y quiera llevar adelante una acción revolucionaria desemboca necesariamente en este problema, es decir, en la soldadura entre historia y filosofía.

Soldadura:

a) *desde el punto de vista político-revolucionario*: unidad entre "espontaneidad" y "dirección consciente" (movimiento turinés de los consejos), relación entre partido y masas, dirigentes y militantes (cf. p. 338: extraordinaria indicación para el movimiento de Mayo; vale decir, no condenarlo sino elevarlo por encima de sí mismo[7]). El partido — *educación* — intelectual colectivo (el partido

"como" intelectual colectivo); o también la contradicción negada: el intelectual, *es* el individuo.

b) *desde el punto de vista teórico*: "la teoría moderna puede estar en oposición a los sentimientos espontáneos de las masas" "como diferencia cuantitativa, no de calidad". El marxismo *se entronca* con el sentido común: lo sobrepasa y lo retoma.

c) *desde el punto de vista cultural*: "los intelectuales", para cuya valoración el criterio a utilizar es de si constituyen o no una vinculación con las masas en ascenso; si sí, son "orgánicos", si no, artificiales.

d) *desde el punto de vista artístico*: la literatura popular. ¿Cómo se produce la vinculación entre literatura y pueblo? Bajo qué forma un pueblo-nación puede acceder a la literatura de la *élite*. De aquí la extrema atención puesta en la realidad histórico-nacional, inseparable del momento teórico. El marxismo debe *nacer* de una implantación histórica, retomar una tradición —y esto en su forma *encarnada*. Así debe "traducir" el carácter concreto de la vida bajo la forma de teoría (cf. p. 339: "Una concepción histórico-política escolástica y académica —el dualismo es la expresión de una pasividad". Históricamente correcto). *Traducir* el sentido común a filosofía e *incorporar* la filosofía (marxista) al sentido común: he aquí dos palabras claves. La cuestión del *pasaje*, concebido simultáneamente como traducción y transformación.

III

Tenemos sobre Gramsci una extraordinaria ventaja histórica. Gramsci no pudo asistir al "pasaje" del marxismo a una sociedad histórica concreta. No pudo medir sus consecuencias ni sobre el marxismo ni sobre la sociedad rusa. Nosotros tenemos cincuenta años de formidable experimentación histórica: ¿en qué se convierte una teoría cuando deviene ideología oficial de un cierto número de Estados?, o también ¿en qué se convierte una cultura

cuando se le ha incorporado una teoría "científica"? etc.

A esta altura, una nota: los marxistas. El marxismo no ha reflexionado aún sobre su propia encarnación en la historia. El socialismo se ha convertido, desde cincuenta años a esta parte, en una realidad histórica, social, cultural, para un tercio de la población mundial: "los países de sistemas socialistas", ex "campo socialista". Este medio siglo constituye una historia, esta historia ha producido un resultado. Esta historia es compleja, en consecuencia su resultado también lo es: no es la expresión en la superficie de las cosas de un principio simple; existen distintos niveles, desigualdades, contradicciones entre los niveles en el seno de un mismo país así como entre distintos países: contradicciones económicas, culturales, políticas. Pero el hecho de que se trata de una realidad compleja significa que es necesario un análisis complejo y no que ese análisis pueda ser dejado de lado!

Ahora bien, esta "realización" socialista (historia como resultado) no ha sido objeto de un análisis marxista. Por distintas razones:

a) El marxismo no es el análisis del socialismo, sino del sistema capitalista. Este hiato es particularmente evidente en el terreno económico: la desesperación de los economistas socialistas que buscan fatigosamente referencias en Marx (*Programa de Gotha, Manifiesto,* correspondencia, etcétera).

b) La ley histórica de la lucha ha dado prioridad a la tarea de defenderse, respecto a la de conocer: ante todo defender el campo socialista de aquellos que lo atacan, para proteger al proletariado de la duda, de la desesperación, etc. De aquí proviene la apología antes que el análisis. Imposible tomar distancia. Porque es evidente que el análisis revelaría la existencia de contradicciones internas al socialismo, que el comunismo, en cuanto ideología de masa, da por desaparecidas.

c) Se debería recurrir al empleo de nociones "heterodoxas": civilización, cultura, etc.

d) El retraso de la conciencia, así como el de la ciencia, sobre el proceso que constituye su objeto.

IV

Gramsci es simultáneamente filósofo "e" historiador: (también desde el punto de vista de la cantidad, las notas filosóficas balancean las históricas). Pero no es un historiador de la filosofía —lo cual presupondría que la filosofía puede tener una historia propia, inteligible desde su propio interior (prejuicio idealista antigramsciano), ni un filósofo de la historia, lo cual presupondría la disolución de la historia real en algún finalismo filosófico, otro prejuicio antigramsciano. El problema que se plantea está en esa "e": Gramsci se coloca en el filo de *relación* y *distinción*, y en lugar de dar por adquirida de una vez para siempre la relación, la plantea como problema, más aún, como problema en plural, en el sentido de problemas siempre nuevos, singulares, "históricos". La historia como problema a resolver: he aquí la fuerza de Gramsci. La debilidad, o para decirlo mejor, la desviación historicista, aparece cada vez que él piensa la historia como solución en sí misma, como problema auto-resolutorio: "La humanidad nunca se plantea sino los problemas que puede resolver o cuyas condiciones de solución ya están dadas...": he aquí el motivo recurrente. De aquí surgen ciertas aporías: cómo y por qué el historicismo no es un simple relativismo histórico; o ciertas lagunas, cómo y por qué puede existir la ciencia, etc. Otro límite objetivo de la historia, que torna patéticos los textos de Gramsci, sin hacerles perder en modo alguno su valor (quedan como testimonios, piedras miliares de una esperanza histórica): los textos que anuncian, que esperan del "pasaje" una nueva civilización, una nueva cultura, un modo de vida, una escala de valores radicalmente distintos de los prevalecientes en el capitalismo occidental, vuelto inorgánico, decadente, dualista. En lo que hace a Europa (URSS y democracias populares) la historia lo ha desmentido. Buscar las razones, las modalidades, las consecuencias de este desmentido: he aquí la

tarea gramsciana de hoy. "Gramsciana" porque se refiere sobre todo a Europa, a los intelectuales y a la clase obrera italiana y francesa. Existen algunas condiciones políticas, sobre todo en Italia, para comenzar este trabajo. Pero la dinámica objetiva del campo teórico (impulsos y contra-impulsos) tenderá a desplazar necesariamente esta crítica hacia la derecha —el "revisionismo"— en la medida en que ella busca sus puntos de referencia solamente en Europa. O bien, en el polo opuesto, la crítica, buscando sus puntos de referencia solamente en los mitos del Tercer Mundo o en una realidad no europea, será desplazada hacia un izquierdismo romántico, abstracto, sin raíces ni puntos de aplicación en el campo de la realidad. ¿Es posible superar esta alternativa, este diálogo de sordos entre dos posiciones igualmente erróneas (digamos: la de la derecha de masas, la de la izquierda de minorías encerradas en un ghetto), pero suficientemente desplazadas en los planos para justificarse recíprocamente, para alimentar su recíproca razón de ser? A juzgar por los hechos —lo que ocurre en Roma y en París— no se podría afirmar que lo sea.

(Por "realidad" entiendo un fenómeno visto críticamente, restituido a sus condiciones efectivas de posibilidad. El drama del "Mayo de 1968" reside en que hoy está desempeñando, en relación al extremismo de izquierda, la misma función que desempeñó "Junio de 1936" con relación al reformismo comunista: la función de mito justificador, el residuo de décadas de ilusiones. La novedad en relación a 1936 es la rapidez con la que el fenómeno pasó de la historia al mito, de lo real a lo simbólico. Esto se debe, como es natural, al avance del capitalismo en su habilidad para recuperar el rechazo por medio de ediciones, periódicos, films, comedias, etc. Pero sobre todo, Mayo vino a satisfacer una necesidad real, una enorme necesidad frustrada, sentida por los grupos revolucionarios (y también, en cierta medida, por todo el cuerpo social, como algo que debe ser exorcizado, rechazado); y precisamente la necesidad del Mito, un Mito autóctono, interno al capitalismo, si tenemos en cuenta que todo mito refleja en lo absoluto una ruptura relativa. Esta necesi-

dad nacía del hiato producido por el desnivel entre una historia inmediata, local, gris, reformista, profana, y un soplo revolucionario, un viento de ruptura pero mediato y lejano (China, Vietnam, Cuba), sin que los dos momentos pudieran encontrarse en el terreno del *hic et nunc*. El hiato fue colmado en algo que tiene la apariencia de una realidad. "Mayo de 1968". La necesidad ha sido satisfecha por una veintena de años).

NOTA DEL EDITOR

En lugar del título completo de las obras de Gramsci, hemos usado en las notas las siguientes abreviaturas:

Int. — *Gli intelettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1949 [en español, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Lautaro, Buenos Aires, 1960].

L. — *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1947 [hay ed. en esp. de Lautaro, 1950].

LVN. — *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1950 [en español, *Literatura y vida nacional*, Lautaro, Bs. As., 1961].

Mach. — *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*. Torino, Einaudi, 1949 [en esp., *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Lautaro, Bs. As., 1962].

M.S. — *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948 [en esp., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro, Bs. As., 1958].

R. — *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Torino, Einaudi, 1954.

O.N. — *Passato e Presente*, Torino, Einaudi, 1951.

P.P. — *Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1949.

S.G. — *Scritti Giovanili (1914-1918)*, Torino, Einaudi, 1958.

Los trabajos incluidos en el presente volumen fueron tomados de las siguientes publicaciones:

1. LUCIANO GALLINO, "Gramsci e le scienze sociali", en *Quaderni di Sociologia*, Turín, v. XVI, 1967, pp. 351-379. Traducido por José Aricó.

2. ALESSANDRO PIZZORNO, "Sul metodo di Gramsci", en *Quaderni di Sociologia*, Turín, v. XVI, 1967, pp. 380-400. Traducido por José Aricó.

3. NORBERTO BOBBIO, "Gramsci e la concezione della società civile", en *Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti, 1069, vol. I. Traducido por Celina Manzoni.

4. ANTONIO GRAMSCI, "Notas críticas sobre una tentativa de 'Ensayo popular de sociología' ", en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro, Bs. As., 1962. Traducido por Isidoro Flambaum.

5. REGIS DEBRAY, "Note su Gramsci" en *Il manifesto*, Bari, n. 5/6, 1969, pp. 58-60. Traducido por José Aricó.

NOTAS

LUCIANO GALLINO

Gramsci y las Ciencias Sociales

1. Cf. LOUIS ALTHUSSER, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1966, II, p. 83 [hay edic. en esp.]: "Me negaré a considerar a Gramsci según sus propias palabras; sólo retendré sus palabras cuando desempeñen la función confirmada de conceptos 'orgánicos' que pertenecen verdaderamente a su problemática filosófica más profunda".

2. En el reciente seminario de Cagliari dedicado a Gramsci (abril de 1967), muy pocos informantes demostraron asignar importancia no sólo al juicio y a la acción de Gramsci político e historiador, sino también a su trabajo de conceptualización, realizado en lo vivo de la realidad italiana y sin embargo no ligado solamente a ella, lo que nos permite precisamente hacer uso de ella. Entre otros mencionaremos las intervenciones de Norberto Bobbio, Alessandro Pizzorno y Mario Spinella.

3. L. ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 94.

4. *M.S.*, p. 92 [en esp. p. 97].

5. *Ibíd.*, p. 129 [en esp. p. 132].

6. *Ibíd.*, pp. 128-9 [en esp., p. 132]. Cf. N. BOBBIO, "nota sulla dialettica in Gramsci", *Studi Gramsciani*, 1958, p. 75 [hay ed. en esp.].

7. *M.S.*, p. 125 [en esp. p. 128].

8. *Mach.*, p. 79 [en esp. p. 107].

9. *M.S.*, p. 126 [en esp. p. 128].

10. A. LABRIOLA, "Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico", ahora en *Saggi sul materialismo storico*, Roma, 1964.

11. *Mach.*, p. 80 [en esp. p. 108].

12. *M.S.*, p. 127 [en esp. p. 130]; *Mach*, p. 80 [en esp. p. 108].

13. *Int.*, p. 200.

14. Cf. en especial las notas sobre "regularidad y necesidad" en *M.S.* , pp. 98-101[en esp. pp. 103-107].

15. *M.S.*, p. 136 [en esp. p. 139].

16. Coinciden con esto W. STARK, *Sociología del conocimien*

to, México, Morata, 19[illegible] B. MOORE, *Political Power and Social Theory*, Cambridge, 195[illegible], W. G. RUNCIMAN, *Social Science and Political Theory*, Cambridge, 1963.

17. *M.S.*, p. 268.

18. *Ibid.*, p. 265.

19. *Ibid.*, p. 263 y 265.

20. *Ibid.*, pp. 91, 98 ss., 261 [en esp. p. 97, 103].

21. Para una reseña de estos estudios nos permitimos remitir a nuestro trabajo "Sociologia economica e scienza economica", *Quaderni di Sociologia* XIV (4), 1966.

22. Cf. *Mach.*, pp. 9, 11, 40, 79 ss.

23. C. LUPORINI, "La metodologia del marxismo nel pensiero di Gramsci", *Studi Gramsciani*, pp. 461-62.

24. Cf. el trabajo de Pizzorno en este mismo volumen.

25. *Mach.*, p. 141 [en esp. p. 175].

26. A. LABRIOLA, art. cit., p. 332.

27. *R. pp.* 79-80; v. también *M.S.*, p. 280.

28. *Mach.*, p. 215.

29. Cit. en *S.G.*, p. 113.

30. *Int.*, pp. 179-183.

31. *M.S.*, p. 214.

32. Véase la "Noterelle di economia", en *M.S.*, pp. 259 ss.

33. Cf. *R.*, p. 59; *Mach.*, p. 98 [en esp. p. 128]; *ibid.*, p. 140 [en esp. p. 174].

34. En tal sentido SALVATORE SECCHI, "Spunti critici sulle 'Lettere dal carcere' di Gramsci", *Quaderni Piacentini*, 29, 1967, pp. 123-24.

35. A. BRECHT, *Politische teorie. Die Grundlagen politischen Denkens im 20 Jahrundert*, Tübingen, 1961. p. 3.

36. *M.S.*, p. 126 [en esp. p. 128].

37. *S.G.*, p. 128.

38. *P.P.*, p. 162.

39. *Ibid.*, p. 163.

40. *Mach.*, p. 4, n. 1. El subrayado es nuestro.

41. *Ibid.*, p. 17 [en esp. p. 41].

42. *Int.*, p. 4 [en esp. p. 12].

43. *Mach.*, p. 45 ss. [en esp. p. 71 ss.].

44. A. MASUCCO COSTA, "Aspetti sociologici del pensiero gramsciano", *Studi Gramsciani*, cit., p. 199.

45. A. PIZZORNO, art. cit., p. 51 del presente volumen.

46. Sin querer insistir demasiado sobre este punto, es interesante anotar que en los originales de los *Cuadernos*, según una información cortésmente suministrada por M. L. SALVADORI que tuvo ocasión de examinarlos de cerca, el término "clase" aparece con frecuencia tachado de puño de Gramsci y sustituido por "grupo" o "reagrupamiento".

47. *Mach.*, p. 31 [en esp. p. 56].

48. Según PIZZORNO, en lenguaje durkheimiano de Gramsci puede explicarse, al menos en parte, por su familiaridad con la obra de Sorel, del que es sabida su deuda con Durkheim.

49. *Scritti sul fascismo*, p. 367.

50. Cit. por MASUCCO COSTA, art. cit., p. 202.

51. *Mach.*, p. 189.

52. *Ibíd.*, pp. 326-7 [en esp. pp. 297-299].

53. *Ibíd.*, pp. 330 [en esp. p. 301].

54. *S.G.*, p. 328.

55. *Mach.*, p. 338 [en esp. p. 311].

56. Cf. P. A. SOROKIN, *Sociedad, Cultura y Personalidad* Madrid, Aguilar, 1969; en especial el cap. 19.

57. Las notas sobre el sentido común son frecuentes sobre todo en *M.S.*, pp. 5 ss., 9 ss., 46 ss., 119, 121, etc. Véase también LUPORINI, art. cit., pp. 463-4.

58. *M.S.*, p. 4 [en esp. p. 12].

59. *Ibíd.*, p. 11 [en esp. p. 20].

60. DON MARTINDALE, *Community, Character and Civilization. Studies in social Behaviorism*, New York, 1963, que es en este sentido una obra muy demostrativa.

ALESSANDRO PIZZORNO

Sobre el Método de Gramsci

1. El escrito está incluido en A. GRAMSCI, *La Questioni Meridionale*, Roma, 1966. En la introducción, F. DE FELICE y V. PARLATO asignan a este escrito, en mi opinión correctamente, el significado de un verdadero giro radical en el desarrollo teórico de GRAMSCI. De la misma idea es también G. FIORI en su *Vida de Gramsci*, Península, Barcelona, 1968. El problema nos interesa porque confirma, por otras vías, que a partir de los problemas no resueltos de la investigación historiográfica, GRAMSCI comienza a extraer ciertos conceptos que luego deberán convertirse en tema de elaboración teórica autónoma.

2. Ahora en *Risorgimento e Capitalismo*, Bari, 1959. Para una

visión general del debate, véase también *La formazione dell'Italia industriale*, volumen preparado por A. CARACCIOLO, Bari, 1963.

3. Para un análisis de la mayor complejidad de lo que, también desde el punto de vista económico, GRAMSCI podía tener in mente, véase D. TOSI, en A. CARACCIOLO, *op. cit.*, pp. 185 y ss.. Debe también recordarse, aunque está referida a otro período histórico, la reacción de GRAMSCI en *Alcuni temi. . .* contra aquellos que le habían atribuido la idea de dividir el latifundio.

4. En *Studi Gramsciani*, Roma, 1958, pp. 370-71.

5. Ahora en *El atraso económico en su perspectiva histórica*, Ariel, Madrid, 1968, p. 103. Se podrían citar fragmentos de otros autores como P. TOGLIATTI, en *Studi Gramsciani* cit., p. 431; L. DAL PANE, en A. CARACCIOLO, *op. cit.*, p. 104. Pero hoy la situación parece haberse calmado, como indican DE FELICE Y PARLATO en la introducción citada, pp. 30-32.

6. En este sentido A. CARACCIOLO, *op. cit.*, pp. 11 y ss.; el cual, sin embargo, no señala los aspectos negativos.

7. Se pasa al terreno de las teorías y no al "práctico", como ROMEO, con residuos de terminología crociana, parece afirmar en varios lugares. S en este sentido la tesis (teórica) de GRAMSCI —quien por otra parte siempre señaló este uso del análisis histórico con fines de teoría de la acción política— era "práctica", igualmente "práctica" era la operación inversa de ROMEO cuando trataba de demostrar que esa tesis era falsa.

8. Este último elemento del esquema puede extraerse de *Mach.*, p. 50 [en esp., p. 76] y no del párrafo citado del *R.*

9. *P.P.*, p. 172.

10. *La fonction et l'origine économique des villes*, París, 1910.

11. *Land Use in Central Boston*, Cambridge, Mass., 1947.

12. *M.S.*, p. 49 [en esp. p. 58].

13. *Ibid.*, p. 7 [en esp. p. 15].

14. *Ibid.*, p. 97 [en esp. p. 102].

15. *Ibidem.*

16. *R.*, p. 191.

17. *Ibidem.*

18. *P.P.*, p. 67.

19. *Studi Gramsciani*, cit., p. 57.

20. *Op. cit.*, p. 430. Esta inclinación a desinteresarse del problema de la crisis orgánica es muy coherente, por lo demás, no sólo con la posición ideológica togliattiana, sino con la experiencia común de la restauración de la década del cincuenta.

21. *Mach.*, p. 50 [en esp. p. 76].

22. Ahora en *La Questioni Meridionale*, p. 65.

23. *Op. cit.*, p. 63.
24. *R.*, p. 112.
25. *Ibíd.*, p. 113.
26. *N'.S.*, p. 40 [en esp. p. 49].
27. *Mach.*, p. 79 [en esp. p. 107].
28. *Ibíd.*, p. 11 [en esp. p. 34].
29. *Ibídem.*
30. En *Lire le Capital*, París, 1966, t. II, pp. 82-106.

NORBERTO BOBBIO

Gramsci y la concepción
de la sociedad civil

1. Para más detalles cfr. mi ensayo, "Hegel e il giusnaturalismo", en *Rivista di filosofia*, LVII, 1966, p. 397.

2. *Crítica della filosofia hegeliana del diritto*, en *Opere filosofiche giovanili*, trad. de G. Della Valpe, Roma, 1963, p. 77.

3. Cf. por ejemplo *L'organisateur*, en *Oeuvres*, v. IV, p. 30.

4. *Il Capitale*, Roma, 1964-1966, v. I, p. 814. [En esp. la versión de W. Roces, I, pp. 638-639 no es correcta porque en lugar de "violencia" utiliza "fuerza". N. del E.]

5. *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1966, tomo 1, p. 22.

6. F. Engels, *Contribución a la historia de la liga de los comunistas*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1966, tomo 2, p. 344.

7. C. Marx, Prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía política*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1966, tomo 1, p. 347.

8. Ed. Vorländer, p. 10. En la *Metaphisyk der Sitten*, *bürgerliche Gesellschaft* vale por *status civilis*, o sea por estado en el sentido tradicional de la palabra, 11, 1, parágrafos 43 y 44.

9. *Metaphisyk der Sitten*, que cito de E. Kant, *Scritti politici*, Torino, 1956, p. 422.

10. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1920, p. 249.

11. *Philosophie des Rechts*, parágrafo 185.

12. "El estado político completo es, según la propia esencia, la vida del hombre en la especie en contraposición a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta continúan permaneciendo fuera de la esfera estatal en la sociedad burguesa, pero

como cualidad de la sociedad burguesa" (*Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 365-366). Cf. también *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, en *Opere filosofiche giovanili*, cit.: "la sociedad —que se muestra al economista— es la *sociedad civil*" (p. 246).

13. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1966, tomo 2, p. 395.

14. "El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (edición cit. p. 348).

15. *L'ideologia tedesca*, Roma, 1967, pp. 26 y 65-66 [en esp.: *La ideología alemana*, EPU, Montevideo, 1968, pp. 38 y 72].

16. Para indicaciones más precisas remito a mi artículo *Sulla nozione di società civile*, en *De homine*, 1968, n. 24-25, pp. 19-36.

17. En particular, de mi conocimiento, G. Tamburrano, *Antonio Gramsci*, Manduria, 1963, pp. 220, 223-224.

18. *I.*, p. 9. [en esp. p. 17]. Hay también pasajes en que directamente, como se sabe, la sociedad civil es considerada como un momento del estado en sentido amplio: cfr. *L.C.*, p. 481; *Mach.*, p. 130 [en esp. p. 164]; *P.*, p. 72.

19. *Mach.*, p. 121 [en esp., p. 154].

20. *P.*, p. 164.

21. *Mach.*, p. 128 [en esp., p. 162].

22. *Ibidem*

23. Por una interpretación distorsionada de Hegel, ya advertida por Sichirollo, véase el pasaje sobre la importancia de los intelectuales en la filosofía de Hegel (*I.*, pp. 46-47 [en esp. p. 56]).

24. *Philosophie des Rechts*, parágrafo 308 sgs.

25. *P.*, p. 164.

26. *Philosophie des Rechts*, parágrafo 255.

27. *Philosophie des Rechts*, parágrafo 265.

28. *Philosophie des Rechts*, parágrafo 256, en el que se dice que a través de la corporación se da "el tránsito de la esfera de la sociedad civil al estado".

29. Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política en op. cit.*, p. 348.

30. *S. G.*, pp. 280-281.

31. *S. G.*, p. 281.

32. *M. S.*, p. 40 [en esp., p. 49].

33. "Es pasado real la estructura precisamente, porque es el

testimonio, el documento incontrovertible de lo que ha sido realizado y continúa subsistiendo como condición del presente y del porvenir" (M. S. p. 222 {en esp., p. 220]).

34. *M. S.*, p. 40 [en esp. p. 49].

35. Para una interpretación y una crítica del fatalismo, *P.*, p. 203.

36. Tamburrano me observó que más que de una antítesis, en el caso de la relación entre sociedad civil y estado, se trata de una distinción. La observación es aguda. Pero estaría tentado a responder que la característica del pensamiento dialéctico es precisamente la de resolver las distinciones en antítesis para después proceder a su superación.

37. *Mach.*, p. 121 [en esp. p. 155].

38. *L. C.*, p. 481 [en esp. p. 183].

39. "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho de otro modo, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante." Inmediatamente después da el ejemplo de la doctrina de la división de poderes como reflejo ideológico de una sociedad en la que el poder está realmente, esto es, en la realidad, dividido (*L'ideologia tedesca*, cit., p. 43 [en esp., p. 50]).

40. *Saggi sul materialismo storico*, 1964, pp. 136-137.

41. *P.*, p. 38.

42. *Mach.*, pp. 150-151 [en esp., p. 186].

43. *P.*, p. 165.

44. *M. S.*, pp. 32, 39, 76, 189, 201 [en esp., pp. 40, 48, 80, 189, 199]; *L. C.*, p. 616.

45. "Como única clase revolucionaria a fondo de la sociedad contemporánea él [el proletariado] debe ser el dirigente [*rukovoditelem*], el caudillo [*gegemonon*] en la lucha de todo el pueblo para una completa revolución democrática, en la lucha de todos los trabajadores y explotados contra los opresores y explotadores. El proletariado es revolucionario en cuanto tiene conciencia y pone en práctica esta idea de la hegemonía [*etu ideu gegemonii*]" (XI, 349 [en esp. XI]). Debo esta y las otras referencias lingüísticas del parágrafo a la cortés diligencia de Vittorio Strada. En el único pasaje de Lenin hasta ahora citado, según mi conocimiento, por los estudiosos de Gramsci, en el que aparecería el término "hegemónico" (*Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, en *Opere scelte*, Roma, 1965, p. 319; cf. el prefacio de Giansiro Ferrata a las *Due mille pagine di Gramsci*, Milano, 1964, vol. I, p. 96), el término usado en realidad por Lenin no es "caudillo" [Bobbio utiliza el término italiano 'egemone' que traducimos como caudillo por no encontrar una palabra más adecuada

derivada de hegemonía] sino "dirigente" [*rukovoditel*]. Para el lenguaje staliniano, véase *Entrevista con la primera delegación de obreros norteamericanos*, donde al enumerar los aspectos en que Lenin habría desarrollado la doctrina de Marx, Stalin señala entre otros: "En cuarto lugar, la cuestión de la hegemonía del proletariado en la revolución, etc." [Cf. Stalin, *Obras*, t. 10, p. 102]; [El párrafo de Lenin a que hace mención Bobbio tomándolo de Ferrata, dice lo siguiente en la edición en español:

"El desenlace de la revolución depende del papel que desempeñe en ella la clase obrera: de que se limite a ser un auxiliar de la burguesía, aunque sea un auxiliar poderoso por la intensidad de su empuje contra la autocracia, pero políticamente impotente, o de que asuma el papel de dirigente de la revolución popular." (IX, p. 15).

46. Véase *Due Mille pagine* cit., vol. 1, p. 799 y pp. 824-825.

47. Ferrata recuerda por otra parte el artículo *La Russia Potenza mondiale* (14 de agosto de 1920), donde aparece la expresión "capitalismo hegemónico" (*O.N.*, pp. 145-146). Ragioneri me señaló en el seminario que el término "hegemonía" reaparece también en un escrito gramsciano de 1924.

48. "Es el principio y la práctica de la hegemonía del proletariado los que están en discusión, las relaciones fundamentales de alianza entre obreros y campesinos son alteradas y puestas en peligro" (*D.*, v. 1, p. 824); "El proletariado puede llegar a ser clase dirigente y dominante en la medida que alcance a crear un sistema de alianza de clases, etc. (*D*, v. I, p. 799).

49. *L.C.*, p. 616: "El momento de la hegemonía o de la dirección cultural". También "dirección intelectual y moral" (*R.*, p. 70).

50. *Mach*, pp. 6-8 [en esp., pp. 29-31].

51. Nos referimos a los conocidos pasajes en los que Gramsci explica el éxito de la política de los moderados en el Risorgimento (*R.*, pp. 70-72). Para Lenin es importante el pasaje del *Informe político* al XI Congreso del partido (1922), en que lamenta la inferioridad de la cultura comunista frente a la de los adversarios: "Si el pueblo conquistador es más culto que el vencido, impone a éste su cultura. En caso contrario, ocurre que el último impone la suya al vencedor" (*Obras Completas*, v. 33, 1960, p. 264).

52. *L.C.*, p. 481. donde se habla de "hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional ejercida a través de organizaciones llamadas privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.".

53. De esta nueva dimensión y de este contenido más amplio se podrían extraer dos rpuebas decisivas del modo en que Gramsci trata el problema de los sujetos activos de la hegemonía (los intelectuales) y cómo entiende el contenido de la nueva hegemonía (el tema de lo "nacional-popular"). Pero, puesto que se trata de dos temas extensísimos, que serán por otra parte, objeto de otros informes, me limito a estas dos observaciones: a) en lo que se refiere al problema de los intelectuales, el razonamiento de Gramsci, que en la reflexión sobre la tarea del intelectual nuevo que se identifica con el dirigente del partido, se inspira ciertamente en Lenin, no puede ser entendido si no lo vincula con la discusión en torno a la función de los intelectuales abierta con un dramatismo sin precedentes alrededor de 1930, en los años de la gran crisis política y económica (Benda, 1927; Mannheim, 1929; Ortega, 1930), aun cuando el interlocutor constante de Gramsci es únicamente Benedetto Croce; b) con la reflexión sobre lo "nacional-popular", tema característico de la historiografía de oposición a la antihistoria de Italia, Gramsci inserta el problema de la revolución social en el de la revolución italiana: el problema de la reforma intelectual y moral acompaña las reflexiones sobre la historia de Italia, desde el Renacimiento al Risorgimento, y tiene como interlocutor, con respecto al primero, sobre todo a Maquiavelo, y con respecto al segundo, sobre todo a Gioberti (cuya importancia en la investigación de las fuentes gramscianas creo que sólo Asor Rosa ha subrayado hasta ahora).

54. *Mach.*, p. 94 [en esp., p. 123]. Cf. también p. 130 (128) [en esp. pp. 164, 162]. En *M.S.*, p. 75 [en esp., p. 80], se habla sólo de "desaparición de la sociedad política" y de "surgimiento de la sociedad regulada". De modo distinto en *L.C.*, p. 160, el partido es descrito como "el instrumento para el paso de la sociedad civil-política a la "sociedad regulada", en cuanto absorbe en sí a las dos para superarlas".

55. *Mach.*, p. 132 [en esp. p. 165].

ANTONIO GRAMSCI

Notas críticas sobre un "Ensayo Popular" de Sociología

1. Se trata del libro de N. BUJARIN: *La teoría del materialismo histórico — Manual popular de sociología marxista*, publicado en Moscú, por primera vez, en 1921. Existe traducción francesa (1927, realizada sobre la 4ª ed. rusa. De esta traducción (N. BUJARIN, *La théorie du matérialisme historique — Manuel populaire de sociologie marxiste*, traduction de la 4ième édition

suivie d'une note sur la "Position du Problème du matérialisme historique", n. 3 Editions Sociales Internationales, 3 Rue Valette, París) se ha servido verosímilmente Gramsci para su trabajo. En español existen dos ediciones del *Manual* de Bujarin. (*N. de la R.*).

2. Obras de LEON BRUNSCHVIGG: *Les étapes de la philosopie mathématique, L'experience humaine et la causalité physique, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, La connaisance de soi.*

3. Y el no haber planteado con exactitud el problema de qué es la "teoría", es lo que ha impedido plantear el problema de lo que es la religión y emitir un juicio histórico realista sobre las filosofías pasadas, que son presentadas todas como delirio y locura.

4. La iglesia (a través de los jesuitas y especialmente de los neoescolásticos: Universidad de Lovaina y del Sagrado Corazón de Milán) ha intentado absorber el positivismo y a menudo se sirve, para poner en ridículo a los idealistas ante las multitudes, de este argumento: "los idealistas son los que piensan que tal campanario existe sólo porque lo piensan; si no lo pensaran, el campanario no existiría más".

5. TOLSTOI: *Relatos autobiográficos*, vol. I (*Infancia-adolescencia*, ed. Slavia, Turín, 1930), pág. 232 (cap. XIX de la *Adolescencia*, intitulado justamente *Adolescencia*): "Pero ninguna corriente filosófica me fascinó tanto como el escepticismo, que en determinado momento me condujo a un estado cercano a la locura. Imaginaba que fuera de mí nadie ni nada existía en todo el mundo, que los objetos no eran objetos sino imágenes que se aparecían en el momento en que fijaba la atención en ellos, y que, en cuanto cesaba de pensar en estas imágenes, desaparecían. En una palabra, estaba de acuerdo con Schelling en que existen, no los objetos, sino nuestra relación con ellos. Había momentos en que, bajo la influencia de esta *idea fija* llegaba a rozar la locura, al punto que rápidamente me volvía hacia el lado opuesto, esperando sorprender el vacío (*le néant*) allí donde yo no me hallaba". Además del ejemplo de Tolstoi, recuérdese la forma chistosa mediante la cual un periodista representaba al filósofo "profesional" o "tradicional" (representado por Croce en el capítulo "el filósofo"), que durante años permanece sentado junto a su escritorio observando el tintero y preguntándose: "Este tintero, ¿está *dentro de mí o fuera de mí?*".

6. Un esbozo de interpretación algo más realista del subjetivismo en la filosofía clásica alemana puede hallarse en la crítica de G. de Ruggiero a los escritos póstumos (me parece que eran cartas) de B. Constant, publicados en la "Critica" de hace algunos años (*Journal intime et lettres a su famille* de B. Constant, reseña-

do en la "Crítica" del 20 de enero de 1929, *N. de la R.*).

7. En la memoria presentada al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* se refiere a la acusación del misticismo, atribuyéndola a Sombart y dejándola expresamente de lado con desprecio; Sombart la ha tomado sin duda de Croce.

8. BERTRAND RUSSELL, *Los problemas de la filosofía*. Traducción italiana n. 5 de la Colección Científica Sonzogno.

9. Cuéntase la anécdota de un burguesucho francés que en su tarjeta de visita había hecho imprimir precisamente la palabra "contemporáneo"; creía no ser nada y un día descubrió que era algo, exactamente un "contemporáneo".

10. Sobre este problema es preciso rever lo que escribe Antonio Labriola en sus ensayos.

11. Sobre este tema véase: G. BOFFITO, *Los instrumentos de la ciencia y la ciencia de los instrumentos*, Librería Internacional Seeber, Florencia, 1929.

12. Un ensayo brillantísimo y digno de fama ha escrito Loria sobre el instrumento técnico en el artículo *La influencia social del aeroplano*, publicado en la *Rassegna Contemporanea* del duque de Cesaro, en un fascículo de 1912.

13. La teoría atómica serviría para explicar al hombre biológico como agregado de cuerpos diversos y para explicar la sociedad de los hombres. ¡Qué teoría comprensiva!

14. De las *Xenie* de Goethe: "El teléologo: A un buen Creador del mundo adoramos, el cual, cuando creó el corcho, inventó juntamente el tapón" (trad. de B. Croce, en su vol. sobre *Goethe*, pág. 262). Croce agrega esta nota: "Contra el finalismo extrínseco, generalmente aceptado en el siglo XVIII, y que Kant había criticado recientemente y sustituido con un concepto más profundo de la finalidad". En otra parte y de otra manera, Goethe repite el mismo motivo y dice que lo ha derivado de Kant: "Kant es el más eminente de los filósofos modernos, cuyas doctrinas han influido en mayor grado sobre mi cultura. La distinción entre el sujeto y el objeto y el principio científico de que cada cosa existe y se desarrolla por su razón propia e intrínseca (que el corcho no nace para servir de tapón a nuestras botellas) los he tenido en común con Kant y, como consecuencia, me apliqué mucho en el estudio de su filosofía". En la concepción de "misión histórica", ¿no podría descubrirse una raíz teleológica? Y realmente, en muchos casos adquiere un significado equívoco y místico. Pero en otros tiene un significado que, después del concepto kantiano de la teleología, puede ser sostenido y justificado por la filosofía de la praxis.

REGIS DEBRAY

Notas sobre Gramsci

1. El título en realidad es: ANTONIO GRAMSCI, *Oeuvres Choisies*, Paris, Editions Sociales, 1959, con una introducción de Georges Cogniot.

2. *Op. cit.* La p. 338 corresponde al libro de GRAMSCI, *Passato e Presente*, Einaudi, p. 57.

3. Véase COGNIOT, p. 339, *Passato e Presente*, p. 58.

Indice

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN EL MES DE SETIEMBRE DE 197[illegible]
EN LOS TALLERES GRAFICOS
AYER Y HOY
VALENTIN ALSINA 1767/69
VALENTIN ALSINA - PCIA. BS. AS.
REP. ARGENTINA